Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII

VI Simposio de Historia de las Mentalidades

Dolores Enciso Rojas
Coordinadora

COLECCIÓN CIENTÍFICA

Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII

VI Simposio de Historia de las Mentalidades

COLECCIÓN CIENTÍFICA

•

SERIE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII

VI Simposio de Historia de las Mentalidades

Dolores Enciso Rojas
Coordinadora

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Enciso Rojas, Dolores (coordinadora)

Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII. VI Simposio de Historia de las Mentalidades [recurso electrónico] – México : Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2024.

731 KB p. ilus.; – (Colec. Científica, Ser. Arqueología)

ISBN: 978-607-539-965-2

Primera edición electrónica: 2024
Primera edición impresa: 1998
Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia
D. R. © 2023 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C. P. 06700, Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx
Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

ISBN: 978-607-539-965-2
Hecho en México

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

85 INAH

Índice

Introducción
Lourdes Villafuerte García

Nexos con la ciudad
Relaciones afectivas articuladas en torno al espacio doméstico en la aldea chilena 1750-1850
René Salinas Meza

Casa y vecindario. Relaciones de parentesco, amistad y vecindad en una ciudad de la España meridional del Antiguo Régimen: Alcaraz en el siglo XVIII
Francisco García González

Una nueva organización de los cigarreros
Ma. Amparo Ros Torres

Casa y vecindad
Los dueños de casa en la capital novohispana del siglo XVIII; una categoría rediviva
Esteban Sánchez de Tagle

Una república de vagos y malentretenidos Santafé de Bogotá 1765-1810
José Enrique Sánchez B.

Casa y orden cotidiano en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII

Pablo Rodríguez Jiménez

Vecindario y vida cotidiana

Propiedades y pleitos de vecindad
Marcela Dávalos López

“Y es de pública voz y fama”. Conflictos entre vecinos en el siglo XVIII
Teresa Lozano Armendares

“Y dijo que lo conoce de vista, trato y comunicación”. Vigilar para denunciar
Dolores Enciso Rojas

Concubinato y matrimonio en Brasil colonial. Una historia de convicciones morales, pecados y engaños
Ronaldo Vainfas

Modelos de comportamiento familiar

Lo que Dios manda. Dos formas de entender la vida familiar
Lourdes Villafuerte García

Reflexiones sobre el adulterio. Ciudad de México, siglo XVIII
Sergio Ortega Noriega

Reflejos de la ciudad
Tres destinos un camino: fray Joseph Gallegos
Jorge René González M.

Los encierros de Bárbara
Fernanda Núñez Becerra

El demonio, los sentimientos y las comunidades urbanas. Nueva Granada, siglo XVIII
Jaime Humberto Borja Gómez

Introducción

La presencia europea en el continente americano, en especial en Iberoamérica, era un hecho consolidado para el siglo XVIII. Estaban en funcionamiento las instituciones virreinales de gobierno, justicia, hacienda y, más tardíamente, de guerra; el catolicismo, más o menos sincrético, había penetrado la conciencia de las personas y la Iglesia se había asentado firmemente en América. Las ciudades, trazadas, muchas de ellas en el siglo XVI, vivían los embates modernizadores de sus gobernantes. La vida diaria de las personas que habitaban las ciudades iberoamericanas del siglo XVIII tenía lugar básicamente en dos espacios: la casa y el vecindario; en los cuales se entablaban relaciones sociales de distintos tipos en las que se manifestaba toda la complejidad cultural que puede tener una sociedad.

¿Cuáles eran las características de las relaciones que se entablaban en la comunidad doméstica y cuáles en el vecindario?; ¿qué manifestaciones culturales se dieron en la casa y en el vecindario?; ¿cuáles eran las características de las relaciones sociales de las personas en los distintos estratos de la sociedad y qué papel tenían en la integración de ésta? Tales fueron algunas de las preguntas que nos llevaron a convocar al Sexto Simposio de Historia de las Mentalidades con el tema *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII* que se realizó los días 30, 31 de agosto y 1 de septiembre de 1995. Las ponencias presentadas tocan diferentes aspectos de la vida en la casa y en el vecindario en algunas ciudades de España,

Nueva España, Nueva Granada; y el Chile y Brasil coloniales en el siglo XVIII.

Se planteó que la vida doméstica y la vida del vecindario están separadas por una frontera simbólica: la puerta. Puertas adentro está el espacio doméstico, en el cual funcionan ciertas normas de convivencia, así como una jerarquización donde cada uno de los miembros de la comunidad doméstica tiene un papel determinado dentro de esa estructura. Puertas afuera se encuentra el espacio del vecindario y de la ciudad, lugares donde rige otra lógica de convivencia y ciertas normas de conducta y punición propias del espacio público.

La casa era el escenario donde se desarrollaban los acontecimientos más importantes de la vida familiar: el nacimiento, la concertación del matrimonio y la muerte. La casa era vivienda, pero al mismo tiempo podía ser taller, tienda y escuela de artes y oficios; era el lugar donde se transmitían los valores morales y religiosos, donde se aprendía el modelo católico de vida familiar y donde se le hacían componendas; donde se inculcaba el miedo al demonio y el amor a Dios; donde se sembraba la prepotencia y los prejuicios en los poderosos y el sometimiento y la resignación en los pobres.

Todo esto sucedía bajo la mirada de una mujer, gobernante del ámbito doméstico, quien desde la cocina, el lugar más social de la casa, determinaba los horarios, dirigía los rezos, disponía las comidas y educaba a los hijos. De ahí que la vida doméstica se trastocara seriamente cuando las cigarreras, muchas de ellas madres de familia, tuvieron que salir de su casa para trabajar en la gran Fábrica de Puros y Cigarros de la Ciudad de México. No hay que dejar de mencionar, sin embargo, que junto con la solidaridad y el afecto familiar convivían las desavenencias conyugales, la violencia intrafamiliar, la incontinencia, los celos y, a veces, la muerte.

En varias ponencias se aborda la conformación espacial de la casa, donde hay lugares para habitar, así como dependencias de servicio y lugares comunes, cuando se trata de casas grandes; es decir, de las casas de aquellas personas con suficientes recursos económicos; las viviendas de los pobres sólo tenían una o dos habitaciones y un sencillo menaje: si acaso una única cama, trastos de barro y de madera, y un fogón para hacer la comida, el cual

muchas veces se encendía en la calle.

Si fijamos nuestra atención en el sólo detalle del espacio disponible para habitar encontramos una diferencia palpable entre las élites y los pobres, y el efecto que tuvo puede verse en el nivel de la estructura de la comunidad doméstica y en las formas de convivencia en distintos grupos sociales.

Observamos en varias ponencias que los miembros de las élites en diversas ciudades de Iberoamérica y España en el siglo XVIII disponían generalmente de amplios espacios para vivir y de bienes que habían de heredar a sus descendientes; el padre de familia instaba a sus hijos a que se quedaran viviendo en la misma casa aun después de casarse, con la promesa de heredarlos, de tal manera que en estos grupos encontramos comunidades domésticas complejas formadas por varios núcleos familiares emparentados entre sí y pertenecientes a varias generaciones (padre, hijos, nietos) conviviendo bajo el mismo techo, junto con criados, sirvientes y esclavos.

Los pobres, en cambio, no gozaban de grandes espacios ni de bienes qué heredar; la necesidad de satisfacer los requerimientos más elementales para la sobrevivencia orillaba a los miembros de las comunidades domésticas a salir de la casa paterna a temprana edad para colocarse como aprendices de artes u oficios, como sirvientes, como costureras, etcétera. El espacio para vivir es escaso en estas comunidades, por lo cual al casarse los hijos, la nueva pareja se iba a vivir a una vivienda aparte, tan reducida y pobre como la anterior, pero vecina, ya que esto les permitía seguir disfrutando de la solidaridad familiar. Tales circunstancias en lo referente al espacio doméstico en los grupos subalternos parece contribuir a que la estructura de sus comunidades domésticas sea de un sólo núcleo familiar.

Así, el espacio disponible para la vida doméstica se presenta como un elemento que es necesario tomar en cuenta al analizar la estructura de la comunidad doméstica y las formas de convivencia, así como ponderar la influencia que tuvo en la vida familiar del siglo XVIII.

En las urbes iberoamericanas y españolas del siglo XVIII la vida doméstica no tenía nada de encierro, pues la calle traspasa la puerta

y entra en la casa o cuando menos se asoma por la ventana, a través de los personajes urbanos: el aguador, el carbonero, el buhonero y, desde luego, el vecino.

Puertas afuera de la casa se encuentran el vecindario y la ciudad. A las ciudades iberoamericanas y españolas del siglo XVIII se las quería modernas, con calles y plazas limpias, empedradas y alumbradas; libres de vagos, malentretenidos, mendigos; en fin, libres de la "plebe" ...pero con contribuciones urbanas. Así lo señalan dos ponencias sobre México y Santafé de Bogotá en donde las pretensiones modernizadoras se toparon con la tradición al negarse las monjas y ciertos dueños de casas a pagar el impuesto de frentes en México; y en Bogotá al negarse las almas caritativas a dejar de dar limosna a los pobres en la calle y al negarse a destinar esas caridades a las instituciones públicas creadas por el moderno estado español para la atención a los menesterosos.

El control al que las autoridades querían someter a la población fue una intención un tanto malograda, pues quien ejercía un efectivo control sobre las personas era, al parecer, el vecindario. A despecho de la normatividad jurídica que debía regir la convivencia social en las ciudades de Iberoamérica y España, existía una suerte de *norma social* no escrita pero acatada, que era observada con más escrupulosidad que el derecho positivo.

El ámbito de la casa y la vida de sus habitantes era no sólo visto desde fuera, sino *vigilado* desde la calle o desde las ventanas de los vecinos; los ojos y oídos estaban siempre atentos a los movimientos de los demás, pero quien así miraba, sabía que a su vez, era mirado y vigilado por vecinos. Este importante hecho social era aprovechado por las instituciones judiciales de las ciudades, cuyos funcionarios eran al mismo tiempo vecinos de la misma, para impartir la justicia formal, que funcionaba un tanto desfasada de la "justicia vecinal".

El hecho de conocer a alguien de "vista, trato y comunicación" daba a los vecinos la oportunidad de descargar su conciencia, y al denunciar a un bígamo o al testificar contra cierto religioso solicitante en un juicio sentía que participaba en la procuración de justicia y en la preservación del orden social. Pero tanto en estos casos como en otros que están narrados en las ponencias donde se estudia el vecindario destaca un hecho crucial: la norma social no escrita que

regía la vida en el vecindario consideraba tolerables, hasta cierto punto, muchas actitudes que para la justicia formal serian inmediatamente punibles tal era el caso del adulterio, la bigamia, el amancebamiento o la incontinencia de un cura.

Pero si bien los habitantes del vecindario se resistían a la denuncia formal ante las autoridades, ejercían su propia justicia: realizaban sus juicios e imponían los castigos correspondientes. La murmuración y el chisme fueron los medios utilizados por los vecinos para enjuiciar y condenar a las personas, cosa que apenas admite réplica o defensa. El castigo solía ser duro y uno solo: la deshonra de las personas que eran objeto de la murmuración; esto era así aun cuando lo que se decía fuese mentira, como fue el caso de “la mujer casada” que se trata en una de las ponencias; al parecer el chisme que se dice no puede contener una información cualquiera, sino que debe seguir cierta lógica y contener tal información que haga aun de una mentira un relato verosímil. Si bien esta suerte de “juicio popular” se queda muchas veces sólo en el chisme, hubo otras ocasiones en que la murmuración terminó en tragedia, ya sea por la reclusión de una mujer inocente o por el asesinato de un amante que no era tal.

Estas almas que tan celosas eran para vigilar a su prójimo, se resistían, como ya se dijo, a poner a las autoridades judiciales en conocimiento de los sucesos y sólo lo hacían en última instancia, cuando las cosas llegaban a un punto límite: cuando el denunciante era directamente afectado y como último recurso, cuando el hecho que se había tolerado se tornaba escandaloso, cuando se era aconsejado o instado por alguna autoridad o cuando los vecinos eran llamados a deponer como testigos bajo juramento en un procedimiento judicial.

Así, vemos que si bien la puerta se consideraba una frontera que marcaba el límite entre la vida doméstica y la vida del vecindario, de ninguna manera se trata de una frontera nítida, ya que tanto en las ciudades iberoamericanas como españolas del siglo XVIII había una continua interacción entre la casa y la calle. La calle y sus personajes entraban a menudo en la casa y la vida privada, más aún la vida íntima de los habitantes era del dominio público.

Las relaciones que entablaban los integrantes de una sociedad dentro de la casa y en el vecindario eran mucho más complejas de lo

que se plantea en este libro; aquí aparecen tan sólo algunos aspectos de este importante asunto que pretendieron contestar algunas preguntas y provocar otras que me atrevo a plantear: ¿cuál era la lógica con la que circulaba un chisme?; ¿qué peso tenía en el ánimo de las personas la condena social y cómo afectaba esto su vida familiar?; ¿de qué manera debe leer un historiador los documentos para encontrar los detalles de la vida diaria y captar de ellos la complejidad de los conceptos culturales? Tales preguntas pueden constituir una guía para futuras investigaciones que nos permitan avanzar en el conocimiento de la vida cotidiana y del funcionamiento de las sociedades iberoamericanas y españolas del siglo XVIII.

Lourdes Villafuerte García
Seminario de Historia de las Mentalidades
DEH-INAH

Nexos con la ciudad

Relaciones afectivas articuladas en torno al espacio doméstico en la aldea chilena 1750-1850

René Salinas Meza
Universidad de Santiago de Chile

I

El propósito fundamental del presente trabajo es establecer un conjunto de preguntas y afirmaciones relativas a la estructuración de las principales manifestaciones privadas de relación al interior de la aldea chilena de los siglos XVIII y XIX. Para ello comentamos la documentación contenida en numerosos expedientes judiciales disponibles para el periodo, tanto civiles como eclesiásticos.[1]

Buscamos, por una parte, reconocer y describir todas aquellas relaciones personales de tipo afectivo desplegadas dentro del ámbito de las aldeas chilenas del siglo XVIII y mediados del XIX, estableciendo, por otra, los espacios físicos nidos de estas relaciones. La categoría "relaciones afectivas" incorpora todas aquellas actividades de la vida privada, familiar y social en las que prima la dimensión (nivel) de los sentimientos y sociabilidades básicas. Se trata de precisar el modo en que se desarrollaron estas actividades al interior de un proceso de generación y expansión de sociabilidades propiamente urbanas.

¿Cuáles son las actividades que hemos registrado? ¿Qué espacios asociados a ellas hemos encontrado? ¿Qué características poseen estas relaciones personales? ¿Qué relación guardan con el ámbito espacial que las alberga? ¿Cuáles son sus escalas de materialización?

Las principales actividades que hemos registrado, apuntan a la descripción de un amplio campo de relaciones propias de la vida privada. Fundamentalmente nos ha interesado evaluar la presencia y características de las relaciones afectivas, propias tanto de las parejas unidas por el matrimonio, como de aquellas concertadas fuera

de este vínculo religioso. También se presentan otros niveles de relación: entre padres e hijos; otros miembros del núcleo familiar; relaciones de amistad; y con otros sujetos de la comunidad representados en los miembros de la iglesia, de las policías del barrio o ciudad y de modo destacado de los propios vecinos. Asimismo, nos interesa observar la recurrencia de actividades sociales entre mujeres, hombres, niños de un barrio o sector de la ciudad, estableciendo sus funcionalidades.

Estas actividades se desarrollan en lugares específicos que nos interesa describir y asociar al entorno del conjunto urbano cultural. La casa, el barrio, el vecindario, la aldea o villa, el monte (un lugar más allá de la ciudad).

Hacia el final del periodo en estudio es posible señalar que la conformación de los espacios urbanos ha marcado una importante mutación cultural. La cultura citadina ha generado numerosos espacios urbanos diferenciados, la ruptura de la autarquía de la aldea ha hecho desaparecer las pautas netamente rurales, surgen expresiones de sociabilidad que podríamos calificar de modernas.

Nuestro conocimiento de la vida social de la familia, a caminado de la *demografía* a las *mentalidades.* Este derrotero ha marcado asimismo nuestras certezas y dudas presentes.

En nuestro actual estado de avance resultaría aventurado proponer una interpretación acabada, un modelo definitivo que incorpore todas las realidades históricas y culturales que ha supuesto en el periodo, el desenvolvimiento vital de las realidades familiares y comunitarias. Sin embargo, intentaremos establecer algunas notas y comentarios que nuestras fuentes ilustran sobre algunos de los problemas ya reseñados.

Sabemos que nuestros antepasados articularon familia en múltiples formas, ya sea en la unión sancionada con el rito católico, o en las múltiples variantes de unión consensual al margen de esta aprobación. Las personas que hacen pareja en estas aldeas del siglo XVIII son de origen fundamentalmente exógeno, proviniendo de la movilidad generada por los cambios en la estructura agraria. Son en general parejas jóvenes, como la mayor parte de la población de la aldea, lo que puede ser asimilado al régimen demográfico pre-industrial europeo.

El periodo de estudio se sitúa en lo que puede ser denominado el periodo *colonial tardío.* Se caracteriza por la consolidación de las estructuras semi-urbanas de la aldea tradicional y su evolución lenta hacia formas de urbanización modernizadora. Fundamentalmente nuestra muestra corresponde a los grupos sociales de áreas de intensa subdivisión de la propiedad urbana lo que genera formas de asentamiento y articula relaciones que poseen especificidad, si se las compara con los ámbitos regulados por la cultura de la hacienda o de centros urbanos modernos. Centros semi-urbanos rodeados de una ruralidad que permea en muchos aspectos su cultura, a la vez que se ve afectada por tenues presiones modeladoras modernizadoras. Las aldeas estudiadas son aquellas típicas del valle central de Chile, entre otras Rancagua, San Fernando, Los Andes, San Felipe, Chillón, etc.; un reducido número de aldeas cuya cultura es escasamente conocida en nuestra historiografía, desde la perspectiva de sus sociabilidades básicas.

La utilización de la categoría *sociabilidades* nos remite al campo de la vida e historia de los sujetos, más allá incluso que la asociatividad informal; en efecto, en palabras de Agulhon,

> ... la noción de *sociabilidad ha* contribuido, junto a muchos otros [...] temas, a revalorizar la historia de la vida cotidiana. Ciertamente esta siempre ha existido, justificada suficientemente por sus valores descriptivos y pintorescos [...] Nunca faltaron tampoco los apuntes sobre las costumbres, las buenas maneras [...] la cortesía, el esparcimiento, las diversiones, en fin, sobre el comportamiento del individuo entre sus prójimos.[2]

y el carácter y aportaciones de esta perspectiva aparece vinculada, necesariamente, a una preocupación propia de la historia de las mentalidades.

> La historia de las evoluciones de lo cotidiano ha sido indesmentiblemente valorizado por la revelación del carácter histórico de las mentalidades colectivas.[3]

El nivel específico de nuestra actual preocupación se vincula a las relaciones entabladas en el espacio del *barrio o vecindario.* A propósito de asuntos similares, nos refiere el autor citado, que esta orientación nos permite buscar una aproximación a la historia de las mentalidades en espacios urbanos en formación.

> ...Si la actividad frente a la vida y la actitud frente a la muerte, si el amor conyugal o maternal son, más allá de una falsa apariencia, hechos de orden más bien cultural que natural, si tales hechos han variado en el curso de la historia, con mayor razón pueden también haber variado las maneras de frecuentar a los vecinos, de ir de fiesta con los amigos, o las formas de comportamiento en un lugar público.
>
> La sociabilidad, en tanto marco de observación y clasificación de lo intersocial cotidiano, podía tener fácilmente cabida en la investigación histórica, en la medida en que las mentalidades colectivas en general comenzaban a ser acogidas por ella; y, a su vez, reforzaba esta tendencia historiográfica.[4]

II

Residencia y ámbito de existencia, economía familiar básica, redes de afectos, conflictos se albergan en *la casa.*

Entre muchas realidades del modelo clásico planteado por Ph. Ariés, la casa se presenta como un lugar que conquista progresivamente mayores espacios de intimidad y la vida comunitaria se hace menos cohesionada y se observan en distintos estratos sociales tendencias al resguardo de aspectos afectivos.

Pero el *espacio doméstico*, que es un núcleo productor, generador de energías sociales, a su vez recibe desde el exterior un fuerte impulso modelador. En nuestras sociedades esto opero principalmente a través de la religión portadora de la moral, de la policía tuteladora del orden social y las expresiones comunitarias locales como portavoces de las buenas costumbres.

Por otra parte, teniendo presentes las sociabilidades en el campo que hoy nos interesa, observamos que pueden constituirse, en una *articulación de normatividades,* fundamentalmente entre la ley y la costumbre, dentro del patrón familiar de la aldea.

> [En general] la estructura básica de un modelo familiar está dada por las parejas que se unen y se reproducen a través de los hijos, los cuales son educados conforme a las pautas de sociabilidad dominantes o sea, de acuerdo a las leyes y costumbres de la sociedad a la que pertenecen.[5]

¿Qué encontramos en nuestras fuentes, se cumple y en qué condiciones el modelo propuesto para otras realidades, qué especificidades podemos recoger de nuestras fuentes, qué límites o aportaciones teóricas tienen nuestras sociedades? Primero, será

necesario establecer algunas definiciones de carácter provisorio.

Entendemos por *grupo doméstico* aquella unidad fundamental compuesta por padres, hijos, parientes, servidumbre y agregados. En el caso chileno, predomina en la aldea la presencia da hogares habitados por una unidad nuclear y otros co-residentes, unidos por el parentesco, por el trabajo u otras solidaridades. Nuestras fuentes muestran una casa habitada por la pareja, los hijos, los abuelos, los tíos, familiares más lejanos, los demás conocidos, como vecinos o "extraños": a cada categoría corresponde una relación o vínculo afectivo específico (y un rol[6]) que encuentra en la casa su base material.

La casa como espacio físico y social, es también muchas casas. Es la casa de la familia habitada por el matrimonio, el lugar de convivencia de una mujer y un hombre, acompañados por hijos y parientes, a veces algunos trabajadores domésticos, etc. La casa se convierte en un reflejo de las expresiones afectivas que la articulación cultural de estos grupos humanos produce.

Prestando atención a las expresiones afectivas, la casa se presenta como su espacio físico básico, muchas veces abierto y cerrado a los "otros". Su conformación nuclear no estricta deriva en una participación bastante abierta de una gran cantidad de sujetos en torno a residencias elitarias y del bajo pueblo; a la vez que procura cerrarse a la tutela externa en ciertos momentos y a propósito de experiencias de la vitalidad más íntima de la pareja.

La casa es, primordialmente, la habitación de la pareja; en ella ésta adquiere una privacidad que le permite ocultarse de los demás. La casa da pábulo, ante todo, a la consumación de un estatus de pareja matrimonial y dentro de ella transcurrirá la *vida familiar.*

Cuando se trata de la residencia de los sectores elitarios de la aldea, esta casa también tiene sub-espacios interiores que albergan otras tantas formas materiales y afectivas. La alcoba nupcial, los demás dormitorios de los demás residentes (¿los dormitorios de los niños?), los cuartos de la servidumbre, a veces algún extraño, los corredores interiores, el patio interior, la cocina, etcétera. Estos lugares guardan diversas experiencias afectivas. Pueden invocar una afectividad expresa, como el cuarto de la pareja, apoyar la realización de conductas no permitidas o consagrar el espacio para lo permitido.

¿Tiene la casa un lugar oscuro y otro claro? La casa tiene una normatividad que es promovida por las instituciones, en ella radican todas las virtudes, y la regentea una mujer que es modelo cristiano de valores; en cambio hay otra casa que ampara la violencia contra la mujer, el sexo oculto/escondido con la servidumbre, el amancebamiento en el barrio, los delitos sexuales contra miembros de la familia, los acuerdos afectivos extramatrimoniales, etc. La casa de día y la casa de noche; la casa del comedor y la casa de la cocina; la casa iluminada y la casa en tinieblas; la casa de respeto "temerosa de Dios" y la que cobija el escándalo público.

Una expresión acabada de lo anterior es el mantenimiento de relaciones ambivalentes, la existencia de las dos casas, de dos relaciones mantenidas con intereses y valoraciones distintos: la casa de la manceba y la casa de la familia, un asunto que dejaba a más de alguno con la soga al cuello:

> Este hombre sin temor de Dios duerme continuamente en casa de su manceba y le da por esta amistad mala vida a su propia mujer.[7]
>
> [el hombre] se venía de su casa las más de las noches a dormir en la casa de María Rosa Vergara y con gran escándalo del vecindario y los de la casa y que por este motivo le da muy mala vida a su mujer y sabe por un mozo de la casa que una vez que su mujer le pidió que dejara esa mala amistad se quiso [el amancebado] Quijada ahorcar y lo encontraron con una soga en el cuello.[8]

Pero también la casa es la residencia de todas aquellas formas subalternas de unidad doméstica, de todas aquellas relaciones no sancionadas por el matrimonio, parejas de hecho cuya realidad comunitaria nos permite evaluar el conjunto de respuestas sociales a la existencia de la *ilegitimidad como verdadera norma,* para estos espacios.

También puede ser "casa" el rancho en los bordes o extramuros de la ciudad, el conventillo, permanentes cuartos de alquiler. Multiplicidad de realidades residenciales que fue recogida por los funcionarios al realizar los censos de población.[9]

El alquiler es una inestable permanencia en las habitaciones populares del periodo, que genera una abigarrada fisonomía comunal. La fragmentación del espacio se hace intensiva, las residencias, los oficios, los hombres; crece el comercio y las vinculaciones personales y funcionales.

El “allegamiento” intensivo de gentes a los márgenes de la villa se ha iniciado ya con el siglo XIX, sus impactos sobre la configuración de las ciudades se mantiene en el tiempo, y son una de las expresiones de la pobreza urbana actual.

Estos lugares son el lugar de habitación de otras tantas familias, en las que encontramos tanto parejas constituidas bajo el rito católico, como acuerdos y consensos “matrimoniales” al margen de la ley eclesiástica, cuya duración es variable (pudiendo alcanzar en no pocos casos muchos años).

El aspecto físico de estos lugares resulta “desordenado”, producto de una colonización, muchas veces espontánea y precaria de los espacios de la aldea. En general es un cuartito de reducidas proporciones donde funciona una pieza común donde duermen a la vez la pareja y los hijos de cualquier edad, o algún otro pariente.

Como una fórmula denotativa de la estructura familiar patriarcal la casa es denominada a partir de quien resulta su responsable principal, las más de las veces un hombre; en otras el hogar puede estar a cargo de una mujer viuda, abandonada; también puede tratarse de espacios definidos por su funcionalidad dentro del barrio. Nos encontramos con denominaciones como “la casa de los González”, “la casa de Manuel Díaz”, “la casa de las Tordas”, “la casa del juez”. Cada casa es un espacio específico dentro de un conjunto, con su significación en el conjunto de la red urbana.

La posibilidad de establecer una tipología de la actividad y normatividad de las mujeres en la aldea, en el barrio y en el hogar, resultaría interesante para una evaluación del lugar que ocupa la mujer o las mujeres de una casa: la madre, la hija, la abuela, la prostituta, la alcahueta, las mujeres subalternas y (las) otras.

La mujer posee fundamentalmente *roles intramuros.* Sus responsabilidades adquieren su pleno sentido dentro del ámbito doméstico. Ella debe guardarse de la mirada de la calle, debe ocultar su cuerpo y su voz de los demás y en particular de los demás hombres. Por ello la cocina (el cuidado del fuego y preparación de los alimentos) y su ámbito ocupa el centro de las actividades diarias de la mujer y a través de ella de los demás miembros del hogar.

La trama de redes de relación familiar se hace progresivamente intrincada, en la medida que crece la aldea; sin embargo el barrio —la

representación de la comunidad— guarda un nivel importante de intromisión, interacción con actos de las esferas más íntimas.

Hay otros espacios en el entorno que no son la casa, pero que presentan un aspecto “similar”.

También son “casas”, lugares con una funcionalidad y una carga normativa dentro de la geografía urbana, dentro de las relaciones entabladas en su interior: la cárcel y el convento, el prostíbulo, la pulpería, la plaza, el monte próximo, etcétera.

El *convento* se presenta como un lugar de recogimiento en la geografía de la aldea donde se puede dejar a una mujer cuando no ha obedecido al esposo en situaciones límites, incurre en infidelidad o su conducta general no es adecuada, señala alguien cuya esposa le ha sido infiel en varias ocasiones con diferentes hombres y que se ha fugado. Intenta reiteradas veces de que el padre de su mujer recoja a su hija en su casa, para ello recurre al padre directamente o se hace ayudar del vicario del lugar. Primero recurre al padre de la mujer, el que le señala “serán niñerías de la muchacha”.

> Desde el primer momento de su fuga traté con el padre de reducirla a un monasterio para remediar sus repetidos excesos.[10]

Este lugar sería para la mujer de un militar a quien se acusa de adulterio, un buen lugar para lograr el regreso de sus virtudes propias.

> Si es mala mi esposa debe ir al claustro a aprender virtud y corregir sus excesos en la soledad, donde el corazón está más dispuesto a oír las divinas inspiraciones. Si no se hace esto queda expuesta toda la sociedad por estar en su interior un ser corrupto.[11]

En un caso da amancebamiento promovido en 1796 encontramos la referencia a una realidad que los hablantes de la aldea chilena de los siglos XVIII y XIX conocían muy bien. Se trata, no obstante, de un mundo distinto que está fuera V más allá de la villa. José Vilches había sido acusado por la opinión pública de llevar una vida licenciosa, ocupándose en mancebías, latrocinios y muerte. Al verificarse el arresto se le sorprendió *in fraganti* “en el monte” con una mujer, y como ofreció resistencia fue mal herido y a consecuencia de ello murió. Anota el secretario del tribunal:

> falleció sin [dar] muestras de arrepentimiento alguno, ni señal de penitencia, ni petición de

> confesión y por lo tanto el juez dispone, previa consulta al párroco, que el cadáver se entierre en el campo, llevándose desde la cárcel arrastrando sobre un cuero tirado con soga de esparto por el verdugo montado en un borrico.

El “monte” se presenta en este caso, como en muchos otros, como un lugar donde no se pueden imponer leyes ni religión, donde los infractores de los preceptos de la opinión pública no se arrepienten, etcétera.

Citemos otro caso ocurrido en la villa de Parral. Se trata de una mujer que apoya a su cómplice que está recluido en el monte, un testigo ha oído que el concubino

> se iba a un monte vecino de la casa de Mercedes y que allí tenían la entrevista y que le consta que ella le mandó una vez unos presentes de harina tostada al trabajo, cosa que el testigo vio porque estaba allí cuando llegó el muchacho que condujo el presente.

El marido da la mujer señala que numerosas veces ha intentado reunirse con ella pero: “se esconde por no querer hacer vida con él”.[12]

Los lugares preferidos de la fuga “ilícita” son en el monte, el bosque: el miércoles ella escaló murallas y ambos se fueron a esconder a un pajonal”.[13]

Resulta de interés, para una adecuada caracterización de los patrones de conducta aceptados por los estratos pobres de la aldea, aclarar que el barrio y la ciudad están siempre abiertos. En la zona central es constante la presencia de los caminos, el monte (los cerros), el espacio abierto por excelencia para la realización de “idearios”... lejos del disciplinamiento y el matrimonio normado, recorriendo el mundo sueltos. Hemos encontrado numerosos casos de rapto en que aparecen involucradas verdaderas cofradías de jóvenes que escapan juntos a andar la tierra, perseguidos por sus padres, la familia o la policía, a fin de volverlos al redil. ¿Cuántos fueron ignorados por la iniciativa judicial del estado o la preocupación del cura local o de los padres?

III

¿Cuáles son las actividades sociales y categorías afectivas y normativas que poseen mayor vigencia entre los que viven en el

vecindario? Habrá que distinguir un conjunto de actividades diferentes para examinar qué normas las afectan. Esto nos remite a los usos y costumbres asociados a las relaciones políticas (públicas), a fin de situarlos como objeto de valoración en el microcosmos del barrio.

Puerta y espacio doméstico

¿Dónde termina el barrio y comienza el hogar? ¿Delante o detrás de la puerta? Una mujer cierra la puerta para impedir que el esposo ebrio atente contra sus pequeños hijos o contra ella; el marido rompe a patadas la puerta y el barrio entra con él.[14]

Sin embargo, las posibilidades son múltiples y también podrían permitir una diferenciación con base en las características de residencia de los sujetos involucrados. Así, en un caso de concubinato, una mujer que se defiende de la acusación señala que un hombre ebrio "entró porque su habitación no tiene puerta".[15] En otro juicio por amancebamiento con escándalo, un testigo señala:

> que un día estando en el despacho de Gonzalo Cruz vio que pasaba una muchacha a la cual tomó un muchacho que la entró y se agarraron a pelear a golpes y juntándose mucha gente el muchacho cerró la puerta. Entonces concurrió Gonzalo Cruz y otra gente y abriendo la puerta encontraron a la mujer tirada en el suelo... se incorporó y dijo que estaba conforme con los golpes que le había dado su marido...[16]

En casos como estos la puerta aparece como lugar de límite a la vida privada pero también una especie de foco de observación e interacción comunitaria. Como en el siguiente ejemplo encontrado en un juicio de adulterio un testigo señala como prueba del escándalo público el haber observado al acusado

> muchas veces parado en la puerta de calle [de una casa a cuadra y media de la plaza] en mangas de camisa.[17]

Voces privadas y públicas

El comentario, el rumor, el susurro rompen la intimidad de la casa, haciendo público y notorio aquello que deseaba ocultar con la voz

interior del hogar, montando inevitablemente una serie de dispositivos de control. Un poder minucioso que, muchas veces, se instala a contrapiel de sus propios ejecutores. Los vecinos aparecen interpretando papeles contradictorios: son observadores pasivos (cuando no cómplices activos) antes que intervenga la Iglesia o la ley, mas después toman el lugar de las buenas costumbres y de la religión.

El escándalo y la notoriedad pública son juicios que se construyen en la calle, a través de las miradas, los comentarios y la censura de las instituciones, en una articulación de poderes locales, tanto formales como informales.

Las jerarquías del barrio y la vida de los iguales

La sociabilidad del barrio se presenta como un conjunto de relaciones entre personas iguales o entre personas que reconocen y aceptan lugar dentro de una estratificación. El respeto de las jerarquías encuentra en las uniones consensuadas un obstáculo permanente, la rígida normatividad se enfrentaba a una realidad mestiza más relajada en la aldea. Un caso de concubinato deja en evidencia que el escándalo es un agravante del concubinato por tratarse de un funcionario real avecindado en Santiago que convive con una mulata.

En un caso de escándalo y concubinato “con una mujer inferior” contra un guardavista de la Real Casa de Moneda de Santiago, la dueña de un cuarto pide el desalojo del funcionario casado que le alquila el lugar, en razón del mal que ocasiona al barrio. Señala un cura, requerido por la mujer:

> El año pasado doña Gregoria Sánchez, dueña de la casa donde vivía el demandado en un cuarto que le alquilaba con puerta hacia el patio y a la calle, concurrió pidiendo a que lo obligase a irse de ella porque vivía escandalosamente con una mulatilla, sin contenerse en sus torpes acciones en presencia de sus domésticos, y aunque ella ya le había dicho que dejara la casa o cambiara de vida no lo quería hacer y todas o la mayoría de las noches admitía en su cuarto a la concubina, donde la mantenía hasta la mañana.[18]

Este cura intervino tratando de corregirlo en consideración de que después de estar detenido por el escándalo volvió a sostener la relación a vista del barrio, tenía en su cuarto a la mujer, una mulata:

> haciéndola salir del cuarto a horas en que la vieran salir tanto los de la casa [de doña Gregoria] como los del barrio.

El reconocimiento de sus “pecados” delante del cura no significó la aceptación por parte del funcionario de su privacidad, pues “confesó su delito, a excepción de lo que sólo él podía saber hubiese pasado dentro de su cuarto”.

La intervención del cura, de la policía, de la opinión pública nos remite al asunto de los grados de legitimidad e ilegitimidad que alcanza el control eclesiástico u otro en el nivel local.

En la mayoría de las situaciones de conflicto donde aparecen involucradas las parejas, la comunidad doméstica y el barrio intervienen a través del cura o de personas mayores. Intentan más que conciliar, imponer las reglas cristianas de la familia. ¿Cuál fue el destino de estas actividades de la iglesia?

Un caso en que estos controles externos a la pareja se presentan con fuerza, se da en el siguiente recuento de las actividades desarrolladas por un juez en Cauquenes:

> ...a consecuencia de las denuncias que estoy teniendo todos los días que Bernardo del Baile se va a dormir todas las noches a casa de su [concubina] Juana de Serros, he tenido que pasar anoche al amanecer con resguardo de gente a la casa de la citada concubina y he encontrado a del Baile durmiendo con Juana en su misma cama delante de la madre de ésta y familia chica. A estas personas no le son bastante las predicaciones de su párroco, ni las reconvenciones de sus vecinos, ni los mandatos de los jueces para contenerse en sus desórdenes que practican en el tiempo santo de cuaresma; de todos se burlan y de un pueblo religioso y decente.[19]

Otro caso en que la intervención externa opera a través de un inspector civil, es un juicio de amancebamiento donde la mujer demandada

> dice que ha estado cuidando en su casa al músico Francisco Villar y por eso está presa, afirma que es cierto que vive en ilícita amistad con dicho músico desde hace un año y que el Inspector del barrio mandó que saliera de su casa y asilo hizo.[20]

El escándalo público de las mujeres y los hombres

Una categoría utilizada para dar forma a las exigencias normativas de las instituciones es la del escándalo. Hombres y mujeres no

sometidos a las normas en general, y en particular a los preceptos que rigen la vida sexual son calificados de escandalosos. Se trata primero de una cuestión de delito específico, que en el barrio adquiere el peso de una calificación constante, las mujeres que desarrollan una actividad al límite de las normas son llamadas escandalosas. Así describe un testigo a dos mujeres que le alquilan una casa

> ...cada una de ellas estaban públicamente amancebadas, a los hombres no los conoce ni sabe cómo se llaman. Una mujer que tiene en su casa llamada Catalina Castillo le ha dicho que las mujeres están viviendo cada una como casadas, y que son alborotadoras de la república y que entre ellas mismas y sus mancebos han tenido varios pleitos a cuchilladas y dos de ellas están actualmente heridas. No sabe hace cuanto tiempo viven así".[21]

Diversiones públicas en las aldeas, los espacios alternos del barrio: las chinganas

Un lugar en el que se depositan valores negativos del barrio o ciudad son las chinganas. En estos lugares las ocupaciones de hombres y mujeres encuentran la censura oficial:

> se ha empleado en una chingana reducida a carnicería de campo, en donde sólo se ve el desorden, el escándalo y la embriaguez.[22]

Las chinganas seguirán representando un espacio privilegiado de las culturas populares, hasta fechas recientes en su forma tradicional, según una descripción para mediados del siglo XIX, se trata de:

> ...locales creados con fines comerciales, establecidos a todo lo largo y ancho de Chile central, y destinados a acoger al bajo pueblo y permitir una relación abierta y desprejuiciada. En su interior, modestos anaqueles mostraban al cliente algunas botellas de aguardiente y "chuicos" de vino y chacolí. Un tosco mesón y algunas mesas de madera estaban siempre dispuestas para recibir a los habitantes populares y permitir que allí se posaran vasos y jarros, platos con frituras de diverso origen, las cartas del naipe, o las cabezas de los que habían cedido al influjo del alcohol...[23]

Estos espacios pueden representar tema para una vía de exploración en la cultura de las villas chilenas que nos remite a actividades de diversión asociadas a los espacios comunitarios.

Experiencias donde el sustrato campesino sigue expresándose con mucha fuerza, y donde las nuevas presiones modernizadoras van emergiendo. Se trata, por otra parte, de la fiesta o sus reuniones afines en ámbitos reducidos, o de la interpretación que de eventos estatales hacen los habitantes particulares. En la particularización de la diversión a la escala de sujetos específicos, como el que encontramos para 1796, una mujer declara:

> ...y hacía como un mes en la ciudad se le antojó irse a divertir en la comedia que se acababa de hacer...[24]

¿Cuáles son los lugares aceptados y cuáles no en las relaciones legítimas?

Qué conocemos de las reuniones en la cocina, qué pasa allí: primeramente resulta un lugar de reunión para pasar horas de invierno conversando, la vida de estas villas durante el tiempo de invierno se hace un poco más lenta, es necesario sentarse a secar las ropas, a tibiar los pies junto al fogón. ¿Es una actividad familiar? Por ello muchos encuentros de parejas ocurrirán en el espacio de la cocina, allí podrán tener lugar las primeras etapas del cortejo, miradas, historias picaras, etcétera.

Otra actividad de las mujeres es conversar en la puerta de la casa; se trata de una maniobra de evasión de la tutela paterna o de una natural extensión del ámbito doméstico más allá del espacio físico —las más de las veces precario— de la habitación. Allí las amigas podrán conversar, observar el barrio, recibir miradas, acaso recibir el halago y cortejo de un aspirante a su atención.

Conversar en una ventana resulta una variante de lo anterior. Puerta y ventana, los límites esquivos de la casa-habitación hacia la casa-ámbito doméstico.

El abandono de la casa

El abandono de la casa por parte de la mujer es el abandono de un deber básico dentro del estatuto matrimonial y social (archivos de

abandono). La casa de los padres, un espacio de apoyo para la mujer, un sitio privilegiado por la mujer para huir del esposo y huir al esposo, dos momentos que articulan las relaciones de pareja en relación con las casas. La casa de los padres, la propia casa.

La disipación de los bienes con la manceba, con mujeres públicas, con personas de bajo estrato como índices para evaluar los patrones de consumo asociados a las relaciones personales. La evaluación que de estas situaciones efectúan los propios sujetos. La condición de las mancebas.

El depósito de la mujer raptada

El depósito de la novia raptada, de la mujer joven que encuentra oposición de sus padres, el vecindario resulta un lugar que no acoge a estas mujeres, deben ser llevadas lejos “en depósito”, ya sea con un cura o una casa de honor. Otras muchas veces nos encontramos que estas casas resultan de dudosa reputación igual que las intenciones del raptor. El monte también es un lugar de encuentros furtivos, la villa que se muta en ciudad no tiene espacios para estos encuentros. No eran extrañas situaciones como las observadas por este testigo de un amancebamiento:

> yendo por el camino a una diligencia, los vio salir a los dos de un monte algo distante de la casa.[25]

La separación de cuerpos

En los delitos de amancebamiento se observa que una de las medidas utilizadas para evitar la unión es la separación de los cuerpos, ya sea mediante la expulsión del lugar para uno de los contrayentes, en el caso extremo, o como primera medida la prohibición de ingresar a la casa. La casa es el espacio del matrimonio, de la familia constituida, no de los amores informales, urgentes. La Iglesia y el juez expulsan de la casa a los amantes que el vecindario ¿acoge/rechaza? La casa recibe y expulsa a los amantes. Por ello las casas que no son de familia adquieren un lugar

liminar, distante a las normas, un espacio citadino incómodo.

La infidelidad

En un juicio sobre adulterio, el demandante denuncia la ilícita amistad de su mujer con un primo suyo. Este sujeto frecuenta el lugar, al punto que muchos “le denunciaban la ilícita amistad”, sin embargo las relaciones entre los esposos no cambiaron.

El testimonio de la suegra de la mujer adúltera es especial: señala la infidencia involuntaria que su nuera le entregó una mañana después de cometer el adulterio,

> al otro día observó que su nuera como haciéndole un guiñe se puso a zapatear en el patio diciendo:
>
> que mala noche
> pasé anoche
> burrito nomás
> comí anoche
> (refrán vulgar)[26]

Esta pareja de adúlteros tiene por costumbre encontrarse en las casas de la mujer o salir a pasear; señala una testigo

> cuando no estaba... [el esposo] se acostaban juntos como si fueran casados.

y esta joven para no verlos se iba de los cuartos a la cocina. Asimismo señala que la pareja “paseaba con frecuencia” en los alrededores de la casa, cuando el esposo no se encontraba.

¿Existe una tipología del adulterio? La ausencia del marido por trabajo; cuántos adúlteros son parientes; qué actitud tiene la familia frente a estos actos, etcétera.

Otro caso de adulterio, del año 1747 nos muestra las modalidades, tiempos y costumbres de los adúlteros, el juicio del barrio, que suscita esta relación:

> trata ilícitamente con una mujer casada entrando y saliendo de su casa a todas horas, esta amistad data de muchos años con gran escándalo del vecindario cuando el marido de ella no está en la ciudad él se queda a dormir con la mujer en su casa. Un día del verano del año pasado saliendo de su casa que queda al frente de la dicha mujer, vio que

venía un criado de Salinas, el cual debajo del poncho que llevaba puesto traía el ato de Salinas para vestir, según le refirió, y por la hora que era daba a entender que la noche antes había dormido en dicha casa. Después alto el sol vio salir a Salinas de la casa.[27]

Sujetos arquetípicos del barrio

Otra posible vía de enfrentar la vida del barrio es una búsqueda de sus personajes, sujetos portadores de características propias, que definidos por una funcionalidad en el marco de relaciones personales, interactúan entre la normatividad y la vida moral de la comunidad. Alcahuetas, prostitutas, regentas.

¿Quiénes son las alcahuetas? ¿Qué lugar ocupan en el barrio y en la familia? ¿Quiénes las persiguen? ¿Qué rol cumplen dentro de los diferentes tipos de parejas? ¿Acaso tiene la única variante de la incitación a la prostitución?

Una mujer viuda de 50 años, pulpera y mestiza, por “consentir el amancebamiento de su hija”, una mestiza de trece años, a quien mantiene sirviéndola de “terzera” puertas adentro, es quien figura en los barrios de nuestras villas coloniales como “la alcahueta”. Según testimonio de Antonio, joven soltero, Francisca lo invitaba al cuarto a visitar a su hija

y le decía quiérela que es bonita y se iba como dándoles tiempo para la ofensa de Dios

Otro testigo señala que Antonio era encerrado con la niña por la propia madre.[28]

¿Qué tipo de relaciones ilícitas podemos encontrar?

Si observamos el conocimiento que de ellas tiene el barrio podemos decir que hay relaciones que son públicas, “de voz pública y notoria”, que escandalizan y que este acepta, que es reconocidas por las familias, censuradas, etc. Hay otras que se descubren más tarde y se mantienen mucho tiempo en “secreto”. Las relaciones ilícitas fuera del hogar o dentro del hogar. La manceba como otro núcleo de afectos con tanto reconocimiento como el religioso o como un apéndice poco estable de las actividades del sujeto. Las relaciones con la

servidumbre, sirvientes y peones.

---

[1] Se trata de juicios conservados en los fondos Real Audiencia, Capitanía General y Judiciales del Archivo Nacional de Santiago de Chile. Además algunos expedientes procedentes del Archivo del Arzobispado de Santiago.

[2] Maurice Agulhon: “La sociabilidad como categoría histórica”, en *Formas de Sociabilidad en Chile, 1840-1940,* Fundación Mario Góngora, Santiago, 1990, p. 7.

[3] Agulhon, *op. cit,* p. 7.

[4] Agulhon, *op. cit,* p. 8.

[5] René Salinas Meza, “Comunidad y Estructura del hogar en Chile tradicional. Los Andes 1830-1870”, en *Historia de la familia, la población y las mentalidades*, Primer Informe Seminario dirigido por Rolando Mellafe, Universidad e Chile s/f.

[6] Sobre el rol social señala Peter Burke: … los historiadores tienen mucho que ganar empleando con más frecuencia y más sistemáticamente que hasta ahora el concepto de rol. Esto les estimularía a explicar en términos estructurales la conducta que se ha analizado en términos de las personalidades, y que con frecuencia se ha condenado demasiado fácil y etnocéntricamente”, “Sociología e Historia”, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

[7] Juicio criminal por amancebamiento, Capitanía General, ficha 293-9, 1751

[8] *Ibid.*

[9] Constatamos esta realidad en nuestro trabajo ya citado

[10] Real Audiencia, vol. 2551, pieza 2, 1805.

[11] Capitanía General, vol. 646, pieza 12, 1813.

[12] Judicial de Parral, juicio de concubinato, legajo 15, pieza 5, 1848.

[13] Judicial de Rancagua, legajo 42, pieza 16, 1849.

[14] Numerosas muestras de maltrato contra la mujer ocurren violentando las puertas del cuarto, escogido por ella y sus más próximos como refugio.

[15] Judicial de Cauquenes, legajo 124, pieza 9, 1842.

[16] *Judicial de* Copiapó, legajo 65, pieza 11, 1848.

[17]Judicial de Vallenar, legajo 30, pieza 8, 1848.

[18] Capitanía General, vol. 943, pieza 28, 1795.

[19] Judicial de Cauquenes, legajo 124, pieza 9, 1842.

[20] Judicial de Vallenar, Juicio de Amancebamiento, legajo 30, pieza 8, 1848.

[21] Capitanía General, vol. 311, pieza 6, 1770.

[22] Judicial da San Felipe, legajo 69, pieza 26, 1832.

[23] Jaime Valenzuela, “Diversiones rurales y sociabilidad popular en Chile central: 1850-1880”, en *Formas de Sociabilidad en Chile, 1840-1940,* Fundación Marco Góngora, Santiago, 1992, p. 378.

[24] Real Audiencia, vol. 25Q3, pieza 3, 1796.

[25] Juicio criminal por amancebamiento, Capitanía General, ficha 281-19, 1747.

[26] Judicial de Parral, legajo 15, pieza 13, 1849.

[27] Capitanía General, vol. 294, pieza 16, 1747.

[28] Capitanía General, vol. 64, pieza 24, 1747.

Casa y vecindario. Relaciones de parentesco, amistad y vecindad en una ciudad de la España meridional del Antiguo Régimen: Alcaraz en el siglo XVIII

Francisco García González
Universidad de Castilla-La Mancha (España)

Introducción

Para el desarrollo de la historia de la familia, después del trabajo fundamentalmente descriptivo con base en la rigurosa aplicación de métodos estadísticos, necesarios sin duda para realizar una primera aproximación al problema, es preciso ir más allá y reflexionar sobre el tipo de relaciones establecidas con objeto de que, en realidad, su estudio nos sirva para comprender la dinámica y la complejidad del sistema social. Complejidad que han puesto de manifiesto por ejemplo los trabajos de microhistoria, el análisis prosopográfico, la genealogía social, la biografía o la perspectiva del *life course* en línea con lo que parece un nuevo redescubrimiento historiográfico de la noción del individuo y de la tendencia a redefinir igualmente el mundo de lo "público y de lo "privado". En este sentido, la familia, la casa, el parentesco, la amistad, la vecindad, y otros vínculos más amplios, fruto de la articulación progresiva de los primeros, como la clientela, lejos de ser meras interacciones interpersonales entre individuos son, como señala J. Ma. Imízcoz (1995: 347-348), auténticos ejes de vertebración y estructuración social en sociedades como las del Antiguo Régimen al comportar unas reglas y unas específicas prácticas que estructuraban a gentes en funcionamientos colectivos determinados. Vínculos jerarquizados, con diferencias internas de posición y atribuciones que eran asumidas como algo consustancial a la propia forma de organización, dando así como resultado una cohesión social basada en la "convivencia de la desigualdad" (Cristóbal Martín, A., 1993: 31).

No en vano, en nuestro país, aunque no en la medida que nosotros

desearíamos, en los últimos años se observa una mayor atención por parte de los historiadores a toda esta problemática,[1] sobre todo en estudios de historia local, al ser susceptibles de individualizar a nivel microscópico los mecanismos y dinámicas causales que permiten comprender la complejidad de las relaciones sociales. Temas como el parentesco, las alianzas, las relaciones interpersonales e intergeneracionales y los lazos de ayuda y solidaridad o clientela y linaje son cada vez más abordados en congresos, publicaciones y proyectos de investigación.[2]

Redes de relaciones, pues, en sentido amplio que tratan de superar el estudio de la familia tanto ligado al simple cuadro estadístico derivado del mero análisis del hogar y de las formas de residencia con base en listas nominativas de habitantes o padrones de población como aquéllos otros que se centraban en una concepción del parentesco vinculado exclusivamente al matrimonio y a los tipos de filiación existentes en función de la relación genética o la elección del cónyuge. Y es que, como señala Pina-Cabral (1989: 331), poner sólo el acento sobre los lazos biológicos para fundar un estudio sobre los niveles primarios de la organización social nos puede conducir al error, y más cuando la noción de consaguinidad que sirve de referencia tiene un marcado carácter social e ideológico.[3]

En nuestro caso, el método seguido partirá de nuevo de la morfología estructural de las distintas unidades residenciales ya que nosotros no rechazamos al hogar como categoría analítica. Todo lo contrario. Si los esfuerzos se encaminan a estudiarlo no sólo como una unidad estadística y se tiene más en cuenta los lazos que se establecen con el exterior, su análisis nos permitirá no sólo integrarlo dentro del grupo familiar, sino comprender su papel en las estrategias sociales y el universo relacional de los individuos, permitiendo identificar tanto los grupos sobre los que éstos proyectan su influencia como los que le influyen. Para ello no sólo hay que limitarse al grupo de corresidentes, ni siquiera al de los parientes: es preciso situarlo dentro de su red de relaciones para un conocimiento más adecuado de los “actores sociales”, en palabras de José María Imízcoz (1995). De ahí que, a partir de una serie de padrones y listas nominativas (especialmente del *Libro de Personal* del Catastro del Marqués de la

Ensenada del año 1753) y de toda una variada gama de fuentes notariales (sobre todo testamentos y cartas de dote), nuestros esfuerzos se han encaminado, desde el acoplamiento nominativo, no sólo a la reconstrucción de genealogías familiares sino también sociales (García González, 1994).

Hoy nuestra ponencia, en línea con el tema del simposio, comenzará analizando el espacio físico donde se desarrollaba la vida familiar y ciudadana: la casa en cuanto que vivienda y el vecindario en cuanto que conjunto de calles y edificios, para posteriormente ir complicando nuestro análisis: la casa en cuanto que hogar o grupo de corresidencia y el vecindario en cuanto que red de relaciones sociales y de parentesco en el que aquéllos estaban inmersos, expresión en definitiva del modelo social y cultural sobre el que se asentaba la comunidad objeto de estudio, que en este caso es la ciudad de Alcaraz.

Situada en el borde suroriental de la antigua provincia de La Mancha, la ciudad de Alcaraz, desde nuestro punto de vista resulta un ejemplo de gran interés analítico ya que puede considerarse como prototipo de todas aquéllas poblaciones que, como tantas otras de la meseta castellana, habían contado con una amplia zona de influencia y un importante prestigio durante la Edad Media y cuyo dinamismo económico y demográfico fue reduciéndose a lo largo de la modernidad para culminar a mediados del siglo XIX con una práctica ausencia de aquél, viviendo desde entonces solamente de los recuerdos de un pasado más o menos glorioso.

Con todo, aún durante el siglo XVIII el concejo alcaraceño disponía de un amplio término jurisdiccional que ocupaba unos 2 000 kilómetros cuadrados y en el que además de la ciudad venían incluidas otras doce aldeas y una multitud de pequeños núcleos de población en forma de caserías, granjas o heredamientos cuya población normalmente se contabilizaba junto con la del casco urbano. Así a mediados de la centuria, según el Libro de Personal del Catastro de la Ensenada, en toda la jurisdicción alcaraceña habría 1 688 vecinos, de los que 1 038 corresponderían a la ciudad junto con sus múltiples caserías, y 650 a las aldeas, lo que en conjunto suponía unas 6 462 personas (4 020 en el primer caso y 2 442 en el segundo). Es necesario esperar al vecindario del año 1784 para poder distinguir

la población residente en el casco urbano del resto. En este momento la ciudad contaba con 663 vecinos frente a 504 registrados en las caserías y 748 en las aldeas, por lo que en realidad la población propiamente urbana, objeto de la presente comunicación, estaría en torno a unos 2 500 habitantes.

Calles y casas o la estructura espacial de la familia

En el siglo XVIII el trazado urbanístico de la ciudad de Alcaraz no variaría excesivamente del que se había configurado desde principios del siglo XVI, momento en que culminaría el proceso de crecimiento expansivo que ya se había iniciado desde la segunda mitad del siglo XV cuando la población comenzó a extenderse por la falda del cerro sobre el que se había instalado, en torno al castillo, el primitivo núcleo medieval. De esta forma, la disposición de sus calles estaba directamente relacionada con las particulares condiciones topográficas del terreno:

> fundada en tres elebados cerros, y a la falda de uno, que cae entre Poniente y Norte, de forma que solo se puede entrar en ella con Carruaje por una puerta que llaman de la Orea entre Norte y Oriente y únicamente por la calle que desde ella se toma pueden transitar hasta la plaza; y todas las demas calles de la ciudad son intransitables, aun para caballerías, a causa de hallarse tan elevadas acia la cumbre de dicho Cerro, que forman una especie de escaleras.[4]

Toda la vida ciudadana giraba así en torno a su majestuosa plaza, a donde únicamente conducía en buenas condiciones la calle más importante, la Calle Mayor. Zona residencial y administrativa con un marcado carácter monumental al localizarse aquí sus principales edificios públicos, las iglesias más importantes y sus casas solariegas, que a veces contaban con tres pisos de altura. Habría además otras dos o tres calles paralelas (como la calle de las Comedias, la calle Barrera o la calle Llana) que surcaban, más o menos rectilíneamente todo el casco urbano, cruzadas sinuosamente por otras perpendiculares más cortas o por callejones sin salida y en donde se desarrollarían sobre todo las actividades artesanales.

Calles, en general, estrechas y callejuelas tortuosas, oscuras, húmedas y poco soleadas, con casas apiñadas y tremendamente

dispares, dando la sensación de verdadero laberinto, *en términos que las chimeneas de unas casas tocan a las ventanas de otras* como aún nos indicaba Pascual Madoz a mediados del siglo XIX.

En este sentido, el prototipo de casa de la ciudad (que según el Catastro serían en total 582 dentro del casco urbano) se refería a una construcción más bien pequeña y apenas compartimentada, de fachada estrecha y, al contrario, más extensa en profundidad. Solían tener dos pisos: "bajo y alto cámara y sola teja" si el nivel superior se dedicaba a cámara (que era lo más frecuente), o "bajo y alto principales" si se destinaba a vivienda propiamente dicha como ocurría en el 47 por ciento de los casos, aunque en realidad era en el piso inferior donde transcurría la vida familiar. Su distribución interior consistía en general en un portal o un zaguán que servía de cabecera y al que daban las puertas de dos o tres habitaciones: la cocina (uno de los espacios mejor diferenciado de toda la casa), los dormitorios (casi nunca más de dos), y, a veces, también alguna sala, mientras que al fondo se daba acceso al jaraíz o, en su caso, a la bodega (si se tenían viñas), a la cuadra (que no sería raro encontrar en el mismo cuerpo del edificio), y al patio o corral (con su tinada cuando se disponía de ganado). Además, dado que estaban situadas en la falda de un cerro, no era raro encontrar también cuevas en su interior. Casas, en cualquier caso, donde es difícil precisar con exactitud la forma de su planta dado que su irregularidad y los frecuentes desniveles entre los pisos serían la nota dominante, y más cuando muchas de ellas estarían unidas entre sí como veremos más adelante.

Por otro lado, puesto que la gran mayoría de la población eran pequeños labradores, jornaleros, mozos de labor o artesanos, es fácil suponer semejanzas notorias entre las casas. Así, los objetos superfluos o de simple adorno apenas tenían cabida. La sencillez del mobiliario y la escasez de objetos de lujo caracterizaban a estos hogares como nos indican constantemente testamentos y dotes al precisar que, por lo general, sólo se llevaba al matrimonio un *omenaje de casa pobre* compuesto frecuentemente por mesas de madera, sillas, armarios, utensilios de cocina y ropas de cama. Sin embargo, para los sectores más opulentos de la sociedad tanto el interior como el exterior del espacio doméstico constituía algo más que un espacio

para vivir. De ahí que las familias más acomodadas solían tener casas de tres pisos (cuando había desván), y además de las habitaciones, casi siempre situadas en el segundo piso, y de aquellas piezas que se podían considerar como bienes de capital de la empresa familiar (cuadras, graneros, bodegas, etc.), algunos propietarios, para resaltar su posición social, disponían de ciertos lujos como portadas suntuosas, patios con corredores superiores, oratorios, muebles antiguos pinturas y objetos decorativos, etc. Todo ello como simbología de su status y respetabilidad social, corroborando una vez más que la casa era un verdadero testimonio de la posición, la fortuna, el nivel de gasto y el modo de vida de sus moradores.

Pero es más, si la arquitectura es el arte de escribir en el espacio, su lenguaje siempre lleva implícito un esquema organizativo y mental que dará sentido a la forma en que se han distribuido y ordenado sus distintos elementos constitutivos. La casa, como producto de una manera de concebir lo público y lo privado, lo natural y lo social, lo masculino y lo femenino, lo material y lo espiritual, constituye así un texto dotado de expresión propia que refleja un modo de concebir la familia y una serie de comportamientos socialmente diferenciados. Es preciso, pues, realizar una aproximación interpretativa del discurso arquitectónico implícito en la vivienda.[5]

Teóricamente, en la casa se pueden distinguir dos ejes fundamentales que expresan su universo simbólico: uno horizontal, relativo al alejamiento y oposición de sus espacios constitutivos, y otro vertical, referido al binomio arriba/abajo. Respecto al primero, los espacios comunes donde tenían lugar las relaciones intra y extrafamiliares (portal o sala de recepción, cuarto de estar y cocina) estaban normalmente en el lado opuesto de los dedicados al ganado (corral, caballeriza, tinada), vinculándose así aquéllos a la esfera de lo social y éstos a la esfera de lo natural. Por su parte, la dicotomía abajo/arriba plasmaría de alguna forma la separación entre lo material y lo espiritual, delimitando el ámbito íntimo del hogar, remarcando su carácter prohibido, apartado y protegido de todo lo exterior. Así por ejemplo, los dormitorios adquirían un contenido trascendental puesto que tanto la vida como la muerte tenían aquí su marco significante; también sería el lugar más apropiado para rezar, por lo que no es

extraño la presencia de algún altar en las mismas.

Sin embargo, este modelo arquitectónico se referiría más bien a las casas de los miembros de la élite dominante (hijosdalgos, regidores, jurados, altos funcionarios, grandes terratenientes, importantes comerciantes, etc.) que, sobre todo a lo largo del siglo XVIII, parece que se preocuparon más por dotar de cierta racionalidad funcional a la organización interna de las diversas estancias que componían sus viviendas buscando mayor comodidad e intimidad.[6] Situación muy diferente de la observada para el resto de la población que tenía que adecuar el espacio a sus posibilidades y necesidades económicas. Así, por lo general, el piso superior, como ya dijimos anteriormente, mayoritariamente se dedicaba a cámara, granero o pajar, y cuando no era así, no era raro que los dormitorios cumplieran también la misma función de almacén que otras estancias, donde herramientas, aperos de labor, el grano, las reservas alimenticias y otros enseres, lo invadirían todo. Pero es que además no era tampoco raro que convivieran con los animales ya que las cuadras con frecuencia se encontraban en el mismo cuerpo del edificio, instalándose camastros incluso en las mismas, como también podía ocurrir en el jaraíz. De esta forma parece que aquí el plano de la espiritualidad se confundiría con lo material.

Finalmente, dentro de este tipo de viviendas, sería la cocina, presidida por su descomunal chimenea, el centro neurálgico del hogar, la pieza fundamental donde se desarrollaría la vida cotidiana de la familia y el principal ámbito de socialización familiar. Allí es donde se solía pasar la mayor parte del tiempo, sobre todo en los meses de invierno; allí se reunía toda la familia para comer o charlar junto con sus vecinos al lado del fuego; allí era el único lugar de la casa donde había calor, donde las mujeres trabajaban, cosían, hilaban, etcétera. No en vano, dentro de la adscripción sexual de los distintos espacios, éste sería sin ninguna duda el que más asociado estaba a lo femenino.

Por último, la casa, como espacio físico, no actuaba aquí como en las áreas de heredero único como núcleo de identidad y unidad familiar que se perpetuaba de generación en generación, por lo que, como veremos más adelante, al poder subdividirse con el sistema de herencia igualitaria no sería raro el estado de hacinamiento en el que

se encontraban muchos hogares o que los miembros de una misma familia vivieran en casas contiguas, disponiendo a veces simplemente de uno o dos cuartos. En este sentido, el carácter estático de la estructura de la casa (pensada en puridad para el establecimiento de una sola unidad familiar en línea con la costumbre de instalarse en una vivienda separada de los padres tras el matrimonio) debía adaptarse al carácter dinámico de la sucesión, teniéndose que reajustar la disposición de aquélla a los imperativos de ésta, lo que inevitablemente conllevaba que, al mismo tiempo que se favorecía la proximidad entre familiares, existiera un cierto grado de conflictividad latente entre los herederos. Una realidad que apunta el propio Catastro de la Ensenada, ya que en el 10 por ciento de los registros de viviendas (95 casos) se indica claramente que eran partes de casa, la mayoría (en total 46) divididas por la mitad.

El hogar o la estructura residencial de la familia

La distribución de los agregados domésticos siguiendo la tipología propuesta por el Grupo de Cambridge pone de manifiesto el peso abrumador del hogar nuclear frente al resto, con más del 75 por ciento de los agregados, ocupando respectivamente tanto los hogares complejos como los solitarios sólo una décima parte del total, evidenciando así que la tendencia a vivir en soledad sería semejante a la de convivir con otros parientes, aunque sus porcentajes se incrementaban proporcionalmente en una u otra dirección en relación al nivel de riqueza y status social como ya analizamos en otro lugar.[7]

Cuadro 1. La estructura del hogar en la ciudad de Alcaraz durante la segunda mitad del siglo XVIII

	Catastro	*Padrón*
Tipo	1752	1786
1	10.63	8.00
2	3.41	3.00
3	74.92	80.71
4	10.42	6.71
5	0.31	0.86
6	0.31	0.71
Total	*100*	*100*

4 + 5	10.73	7.57

Nota: Cuadro realizado siguiendo la tipología propuesta por el Cambridge Group: 1. Solitarios; 2. Sin estructura; 3. Hogar nuclear; 4. Hogares extensos; 5. Hogares múltiples; 6. Indeterminados. En el total de los hogares se ha incluido al clero, por lo que los porcentajes de solitarios y sin estructura aparecen ligeramente abultados.
Fuente: Archivo Histórico Provincial de Albacete (en adelante AHPA), Secc. Catastro del Marqués de la Ensenada, Libro de lo Personal, Lib. 36; Archivo Municipal de Alcaraz (en adelante AMAl), legajo 380, Padrón calle-hita para la confección del Censo de Floridablanca del año 1786.

Proporción de hogares nucleares, por otro lado, que se incrementaría con el paso del tiempo como muestra el cuadro y que, de forma aplastante eran de tipo conyugal al estar compuestos por la pareja en más del 80 por ciento de los casos, entre los que aproximadamente e 63 por ciento teman algún hijo corresidente. Se confirma así que el matrimonio (contraído en torno a los 24 años en el caso de los varones y de los 22 en el de las mujeres) era el principal vehículo para el acceso a la jefatura del hogar ya que sólo en torno a un 8 por ciento de los hogares estaban encabezados por una persona célibe, en su gran mayoría hombres. Pero es que además, lo extendido del sistema neolocal de residencia conllevaba prácticamente la nula presencia de una pareja joven cohabitando en los hogares paternos, ya que entre ambas fuentes sólo se ha constatado dicha situación en un caso: el del labrador Juan Morcilla, con el que vivían en 1752 su hijo de 30 años, su nuera de 35 y un hijo de ambos.

Por su parte, los varones en estado de viudedad solían encabezar menos hogares que sus homónimas mujeres, que suponían las dos terceras partes del total de agregados encabezados por un viudo/a. Estas, a pesar de la muerte de sus cónyuges, parece que no se refugiaban en otros agregados domésticos ni eran relevadas por otros miembros de la unidad familiar al frente de los mismos, sino que, al contrario, seguían dirigiendo por lo general su descendencia. Situación que quizá se podría relacionar, bien con la mayor dificultad de aquéllas para volver a contraer segundas nupcias, o con el hecho de que continuaran beneficiándose de la mayor parte del patrimonio familiar al quedar como tutoras y curadoras de sus hijos.

De esta forma, como cabía esperar, el tamaño de los agregados era más bien pequeño y sencillo en su composición, reducido casi siempre, como hemos visto, a la pareja conyugal y a uno o dos hijos

dada la escasa presencia de parientes y criados corresidiendo con el núcleo familiar. Así nuestras fuentes nos dan un promedio inferior a 4 personas por hogar (3.87 en 1752[8] y 3.69 en 1786). En este sentido, los parientes sólo ocupaban menos del 5 por ciento de sus componentes, y entre ellos predominaban los hermanos/as (parentesco de tipo colateral estrictamente) seguidos de los sobrinos/as (descendente-colateral), denotando una importante transitoriedad en su seno al contabilizarse relativamente pocos nietos, padres/suegros y prácticamente ningún abuelo, que, al contrario, supondrían una corresidencia mucho más duradera. Por ello, parece que, en principio, el tipo de cohabitación observado, más que algo estructural ligado a factores culturales o económico/productivos como ocurría en las zonas de heredero único, se derivaría más bien de la propia dinámica demográfica y económica al reforzarse los lazos de parentesco y solidaridad en coyunturas de fuerte inestabilidad, aunque algunas expresiones del tipo “deudo sirviente” que utiliza el propio Catastro apuntan a que en absoluto sería descabellado pensar que una proporción de los mismos se pudieran considerar más bien como parte de un servicio doméstico encubierto, desempeñando funciones como las de hateros, gañanes, ayudadores, etcétera.

Por su parte, los criados, en su mayoría mozos de labor y ganado, residirían en sus propios besaros ya que por ejemplo, si manejamos datos estrictamente demográficos como los que nos ofrece el padrón calle-hita del año 1786 para la confección del famoso Censo de Floridablanca, sólo obtenemos una media de 0.05 por agregado. Esto no impedía que vivieran inmersos en la vida doméstica, trabajando todos bajo la dirección de una misma cabeza de familia y que, aunque aquí no existiera el “cicle servant” laslletiano, permanecieran ligados durante la mayor parte de su vida a la explotación. De hecho más de una cuarta parte de los criados tenía 35 años o más, cifra realmente estimable que nos indica la continuidad del servicio doméstico a pesar de la edad.

Con todo, dentro de la lógica preponderancia de los varones y de la mano de obra dedicada a las faenas agropecuarias, la proporción de mujeres entre los criados aumentaba hasta el 16 por ciento en relación a la existencia de un mercado de trabajo no vinculado directamente a la tierra. Por su parte, la convivencia bajo un mismo

techo de aprendices y oficiales entre el artesanado era algo meramente testimonial[9] al desempeñar estos oficios sobre todo sus hijos.

En definitiva, la evolución natural de la sociedad que estudiamos era convertirse en un hogar nuclear con el matrimonio, para pasar a ser solitario tras el casamiento del último hijo y la muerte de uno de los cónyuges, más que a extenderse, tendiendo a seguir siendo vecinos y encabezar sus propios hogares, por lo que la proporción de parientes corresidentes y de hogares multigeneracionales era muy reducida, siendo, en concreto, prácticamente inexistentes los agregados múltiples.

Vecindario y comunidad o la complejidad de la realidad familiar

Después del análisis empírico de los comportamientos de localización residencial, son sin embargo numerosos los indicios que contradicen la imagen absolutamente individualizada de la familia que el simple estudio del hogar nos transmite En primer lugar debido a los abundantes lazos endogámicos y de parentesco que caracterizaban a este espacio derivados de los frecuentes matrimonios contraídos entre sus vecinos y que suponían aproximadamente el 60 por ciento de los enlaces contabilizados a lo largo de toda la centuria. De hecho los testamentos consultados están llenos de referencias donde hijos y parientes convivían con sus familiares, durante estancias cortas o tiempo prolongado y que dan idea de la enorme fluidez existente en el intercambio de miembros entre los distintos hogares, y por consiguiente de los constantes cambios de estructura, composición y tamaño de los agregados domésticos. Algo especialmente propicio cuando además existía entre ellos proximidad geográfica y residencial, como el propio sistema de herencia igualitaria favorecía al tener que reajustar el espacio habitable de la casa paterna a las nuevas necesidades que imponía la costumbre de la residencia neolocal, por lo que no era extraño encontrar los miembros de una misma familia en un mismo inmueble.[10] Si bien la divisibilidad de la vivienda favorecía el desarrollo de la familia nuclear, su propia disposición propiciaba todo lo contrario.[11] En este sentido, son

numerosas las referencias que muestran cómo los muros que las separaban podían ser en realidad invisibles como ilustran perfectamente expresiones del tipo “casas que están en la parte de abajo de las referidas... y se comunican”[12] o ejemplos como el de Ángela María, viuda de Francisco Martínez Villaverde, que dejó a su hija Damiana un cuarto de casa “que tengo enzima de en el que estoi enferma... que linda con la casa que tiene propia suia, en que avita porque desde luego se la mando por averme asistido siempre y cuidado de mi perssona con el cariño que de hija a madre se deve”.[13] De la misma forma, era frecuente que al marido o a la mujer superviviente se le dejara una parte de la casa en usufructo hasta que muriera.

Se trata en definitiva de una realidad que el propio Catastro de la Ensenada ya nos apuntaba y que ahora también nos confirma el padrón calle-hita para la confección del Censo de Floridablanca puesto que el 36.71 por ciento de los hogares compartían el mismo espacio físico en cuanto a edificio al localizarse sus casas en el mismo cuerpo del inmueble. Algo lógico si tenemos en cuenta, como ya sabemos, las características de la vivienda en el casco urbano, con construcciones en altura y siempre con el *handicap* de la limitación de espacio edificable dada su orografía. Sin embargo desde el punto de vista social los porcentajes obtenidos alcanzan su verdadera significación ya que entre jornaleros y viudas, con casi el 54 y 43 por ciento son los grupos que más vivían en esta situación.

Pero además, no debemos olvidar que la familia tiende a reproducirse no sólo dentro de un mismo círculo social (como ocurría con los miembros de la élite urbana)[14] sino también dentro de un mismo barrio o alrededor de una parroquia;[15] un espacio muy limitado y restringido de la ciudad que fomentaría solidaridades muy fuertes, marcaba estrategias[16] e influía tremendamente en el comportamiento de los individuos. Así, entre las clases populares, la comunidad jugaría un papel clave en su concepción de la familia, extendiéndose en el imaginario colectivo a otros vecinos con los que, además de lazos de parentesco, se tenía “familiaridad en el trato.[17]

De otra parte, la mujer también jugaba un papel clave como “rompedora” de las barreras del hogar (especialmente la madre), eje

fundamental en torno al cual giraba la continuidad simbólica de las relaciones familiares por encima del aislamiento o la fragmentación espacial, y que se manifestaba sobre todo a través de distintas formas de intercambio, cooperación y ayuda. Esto ocurría especialmente en casos de enfermedad, como ejemplifica Catalina Martínez, que estaba en *asistencia* de su hijo Pedro,[18] o soledad, y aquí las sobrinas predominaban con creces, como hizo Isabel Sancho, viuda que tenía a una sobrina suya *en su compañía para asistirle.*[19]

De otra parte, no debemos olvidar que menos de la mitad novios habían aportado algo al matrimonio y que, cuando lo su cuantía ni siquiera superaba los mil reales. Así, a excepción de los miembros situados en la cúspide de la escala social, donde a través de la dote, a la joven pareja se le proporcionaba los medios necesarios para reproducir de nuevo el nivel social paterno, para la mayoría de la población la fluidez de las relaciones intergeneracionales resultaría vital para sus estrategias de supervivencia. De hecho, en esta zona, donde se solía utilizar poco la carta de dote, el sistema de transmisión venía representado sobre todo por la hijuela. Sistema que no era algo cerrado sino que, al contrario, permitía ir otorgando bienes en función de las necesidades de los hijos o al contrario de las posibilidades de los padres, lo que fortalecía así todavía más los lazos intergeneracionales. Proceso en el que predominaba la flexibilidad: al ser el objetivo final la igualdad entre los herederos, el sistema de la hijuela, como documento privado, permitía, si era necesario, que se pudieran ir registrando los bienes que se recibieran hasta el momento del reparto definitivo de la herencia.

Otro buen indicador de la fluidez de las relaciones intergeneracionales resultan todas aquéllas referencias relativas a la existencia de relaciones contractuales entre padres e hijos, como arrendamiento de casas o tierras, y que en realidad muchas veces, o no se cobraban sus rentas o se hacía al final en forma de descuento de sus legítimas como ejemplifica el caso de Ángela María, viuda de Francisco Martínez Villaverde, que había tenido y tenía sus tierras arrendadas a su hijo menor Francisco, y sin embargo mandó en su testamento que no se le cobrara nada por ello.[20] Pero igualmente

también son significativas todas aquéllas noticias referidas a la dotación de alimentos o manutención de la pareja durante algún tiempo o a alguno de los padres en su vejez, lo que en ocasiones podía conllevar la co-residencia dentro del mismo hogar. Práctica que entre los novios de los grupos más privilegiados de la sociedad parece que estaba ligada a su status como ilustra por ejemplo el caso del jurado don José de Vargas Machuca, que tuvo en su casa alimentando y manteniendo a su hija Josefa y su yerno, D. José Rodríguez Bellón, e hijos durante dos o tres años tras su matrimonio, como se trató antes del mismo.[21] En el resto sólo se daría en casos de estricta necesidad como ejemplifica Francisco Romero, que vivió junto a su mujer e hijos más de diez años en la casa de su padre, siendo después *mantenido y socorrido en muchas nezesidades y en distintas ocasiones* por el mismo o, al contrario, Miguel Garrido de Milla, que mejoró a su hijo Manuel con el tercio y el remanente del quinto porque *mea alimentado y me esta alimentando muchos años a con su travajo,*[22] lo que evidencia también que no todo era desinteresado: cuando se trataba de la ayuda a los padres normalmente luego se era recompensado en el momento de efectuar el reparto de la herencia, y cuando se trata a de hermanos u otros parientes, se hacía bien en dinero o a través de otras contraprestaciones, muestras todas ellas de un concepto más amplio de lo que se ha denominado la “renta del afecto”.[23]

Pero en cualquier caso, a pesar de esta compleja mezcla de sentimientos e intereses, el hecho de que este tipo de relaciones se pudiera mantener incluso después de la ruptura de la pareja y de la muerte del pariente directo dan muestra de la fortaleza, y también de la necesidad de los vínculos de ayuda y solidaridad más allá de la sangre como corrobora el caso de Margarita Callejas, viuda, que tuvo en su casa durante tres años (de los que 13 meses estuvo mantenido y alimentado por ella) a su yerno, el jornalero Pedro Muñoz, que había estado casado con su difunta hija Catalina y de cuyo matrimonio no tuvo hijos,[24] es que no menos importancia hay que concederle dentro de este complejo mundo de redes vinculares a todas esas relaciones de parentesco y filiación “ritual” y de las que son espléndidas muestras las establecidas entre amos y criados. Así

Beatriz Moreno se fue a vivir tras enviudar, junto con su hija Magdalena Reyes, a la casa del cura don Felipe Castañeda, a quien, como recompensa a la educación y atenciones recibidas por su hija, no le cobró los salarios que le debía y además le dejó el tercio de todos sus bienes.[25]

Sin embargo, otras vinculaciones personales serían menos "fraternales", como las establecidas entre grandes terratenientes y sirvientes. En este sentido, residiendo en la ciudad, unos pocos propietarios con amplias extensiones de tierras y abundantes ganados eran dueños de una o varias casas de labor situadas en el área rural circundante. Casas que podían albergar a una abundante fuerza de trabajo fija y eventual, actuando en última instancia en no pocas ocasiones como un verdadero elemento de sociabilidad al cimentarse, por un lado, fuertes vínculos entre todos los que trabajaban ahí, y por otro, complejas relaciones clientelares y de dependencia con sus amos en un espacio propenso para *ello al existir* profundas desigualdades sociales y una extremada generalización de la pobreza.

Finalmente, no debemos olvidar todas aquéllas estrategias adaptativas que se establecían desde los propios procesos de trabajo y que ya hemos abordado en otro lugar.[26] Era en este punto, y especialmente entre medianos propietarios y artesanos,[27] donde mejor se poma de manifiesto las ventajas de la proximidad residencial y la fluidez de las relaciones entre padres e hijos casados u otros parientes y amigos. Ayuda mutua; sobrinos y otros parientes corresidiendo temporalmente en el mismo agregado doméstico empleados además como mozos de labor; intercambios de ganado de labor, medianerías y sobre todo arrendamientos conjuntos, resultaban vitales para conseguir su reproducción. De esta forma, la extensa "cobertura de la acción familiar" (Furió, A., 1990) podía anular los efectos de la transmisión igualitaria de la propiedad al integrar las nuevas células conyugales en un grupo solidario mucho más amplio.

Conclusión

En definitiva, parentesco, vecindad, solidaridad y amistad trascendían

los imprecisos límites del hogar, rompiendo con la tradicional imagen de aislamiento del hogar y cuestionando la validez de aquéllos elevados porcentajes de agregados nucleares que desde el punto de vista formal nos ofrecían censos y padrones para caracterizar la realidad cotidiana de la población. Prácticas que eran el reflejo de unas calculadas estrategias de supervivencia y expresión al mismo tiempo de determinadas pautas culturales que, lejos de tener un valor universal, como pone de manifiesto incluso el propio diseño y configuración de las viviendas, llevaban implícitas una serie de esquemas organizativos y mentales socialmente diferenciales. Así, frente a los grupos de élite y administrativo-burocráticos más proclives a que sus hijos continuarán durante algún tiempo corresidiendo en sus casas como reflejo de comportamientos ligados a su status y al cumplimiento de ciertas normas, la poca frecuencia con que en general los novios aportaban bienes al contraer esponsales, y su escaso valor cuando lo hacían, corroboran no sólo que para la mayoría de la población no era indispensable disponer de abundantes medios económicos y recursos para acceder al matrimonio y seguir la regla neolocal (confirmándose así que no siempre debía haber coincidencia entre casamiento y propiedad), sino que apuntan cómo en realidad los apoyos del nuevo núcleo familiar se basarían más bien en las relaciones familiares de trabajo y en los lazos de parentesco y solidaridad. Todo ello conllevaba efectivamente la reproducción del hogar de estructura nuclear aunque vaciado de aquéllas características que en teoría iban indisolublemente unidas a aquél: la idea de independencia tanto económica como residencial. En este sentido, de la misma forma que la regla de residencia neolocal era una práctica y una norma cultural aceptada universalmente, también las relaciones de parentesco, trabajo y solidaridad eran rasgos estructuralmente ligados al sistema. Estrategias todas ellas tendentes a superar la contradicción entre la reproducción de individuos y la de unidades domésticas cuyo resultado era en definitiva la reproducción del propio sistema social en su conjunto.

Bibliografía

Atienza Hernández (1990), “Pater familias, señor y patrón: o economía clientelismo y

patronato en el Antiguo Régimen", en Reyna Pastor (comp.). *Relaciones de poder de producción y parentesco en la Edad Media y moderna,* Madrid, CSIC, pp. 411-457.

Aymard, M. (1992), "Amistad y convivencia social", en Ariés, Ph. Duby, G. (dir.), *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII,* Taurus, Madrid (1a. ed. orig., 1985), pp. 57-101.

Casey, J.-Vincent, B. (1987), "Casa y familia en la Granada del Antiguo Régimen", en Casey, J. *et al., La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX),* Barcelona, Crítica, pp. 172-211.

Cardesin, J. Ma. (1992), *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (siglos XVIII-XX): muerte de unos, vida de otros,* MAPA, Madrid.

Carrasco, R. (comp.) (1991), *Sotidarités et sociabilités en Espagne (XVI-XX siécle),* París, Centre du Recherche sur l'Espagne Moderne.

Castán, N. (1992); "Lo público y lo particular", en Ariés, Ph. Duby, G. (dir.), *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII,* Taurus, Madrid (1a. ed. orig., 1985), pp. 15-55.

Chacón Jiménez, F. (1987), *"Notas para* el estudio de la familia en la región de Murcia durante el Antiguo Régimen", en Casey, J. *et al., La familia en la España mediterránea (siglos* XV-XIX*),* Barcelona, Crítica, pp. 172-211.

——— (1993), *La historia de la familia. Nuevas perspectivas de análisis y aproximación a la explicación del sistema social en la España del Antiguo Régimen: el ejemplo del Reino de Murcia* (trabajo de investigación inédito presentado para el concurso oposición a la Cátedra de Historia Moderna de la Universidad de Murcia).

Chacón, F.-Hernández Franco, J. (1992), *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen,* Barcelona, Anthropos.

Chacón, F.-Hernández Franco, J. (1992), "Matrimonio y consanguinidad en Lorca y su comarca (1723-1850)", en Chacón, F. y Hernández Franco, J. *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen,* Anthropos, Barcelona, pp. 215-250.

Collomp, A. (1992), "Familias, viviendas y cohabitaciones", en Ariés, Ph. Duby, G. (dir.), *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII,* Taurus, Madrid (1a. ed. orig., 1985), pp. 103-143.

Cristóbal Martín, A. (1993), "Amistad, parentesco y patronazgo: redes vinculares y servidores inquisitoriales en el tribunal de Logroño, siglo XVII", *Historia Social,* 17, pp. 21-32.

Furió, A. (1990), "Tierra, familia y transmisión de la propiedad en el país valenciano durante la Baja Edad Media", en Reyna Pastor (comp.). *Relaciones de poder de producción y parentesco en la Edad Media y moderna,* Madrid, CSIC, pp. 305-328.

Gambín López, A.-Martínez García, A. (1989), "Notas para el estudio del comportamiento de los distintos grupos sociales ante el matrimonio. El ejemplo de la Parroquia de S. Antolín de Murcia (1838-1872)", en *Gestae. Taller de Historia,* núm. 1, Murcia, pp. 111-126.

García González, F. (1994), *Familia, propiedad y reproducción social en el Antiguo Régimen. La comarca de la sierra de Alcaraz en el siglo XVIII,* tesis doctoral inédita. Universidad de Castilla-La Mancha.

——— (1994b), "Casa, trabajo y propiedad en la comarca de la sierra de Alcaraz en el siglo XVIII. El espejismo de la familia nuclear", en *Congreso Internacional de la Familia,* Murcia, 14-16 de diciembre (en prensa).

——— (1995), "La historia de la familia o la vitalidad de la historiografía española. Nuevas perspectivas de investigación", en Barros, C. (ed.), *A Historia a Debate,* t. 2, Santiago de Compostela, pp. 331-340.

——— (1995b), “La continuidad del hogar. Familia, trabajo y mediana propiedad en una economía de montaña del Antiguo Régimen”, en II Congreso de Historia Social, *El trabajo a través de la Historia,* celebrado en Córdoba los días 28 y 29 de abril de 1995 (en prensa).

Garrido Arce, E. (1992), “Casa y compañía”: la familia en la Huerta de Valencia, siglo XVIII. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, *Boletín de la ADEH.* X, 3, pp. 63-82.

Hernández Bermejo, M. A. (1990), *La familia extremeña en los tiempos modernos.* Diputación Provincial de Badajoz.

Imízcoz, J. Ma. (1995), “Actores sociales y redes de relaciones en las sociedades del Antiguo Régimen. Propuestas de análisis en historia social y política”, en Barros, C., ed. *A Historia a Debate,* t. 2, Santiago de Compostela, pp. 341-353.

Lasllet, P. (1977), “Le cycle familial et le processus de socialisation: caractéristiques du schema occidental considéré dans le temps”, en Cuisenier, J., *Le cicle de la vie familiale dans les sociétés européennes,* Mouton, París.

Laslett, P. (1984), “La famiglia e l’aggregato domestico come gruppo di lavoro e gruppo di parenti; aree dell’Europa tradizionale a confronto”, en Wall, R.-Robín, J.-Laslett, P. *Forme di famiglia neila storia Europea,* Cambridge, Cambridge University, pp. 253-306.

Lemeunier, G. (1991), “Des gens belliqueux et á l’áme altiére. Sur les bandos murciens de l’époque moderne”, en Carrasco, R., comp., *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVI-XX siécie),* París, Centre du Recherche sur l’Espagne Moderne, pp. 277-296.

Lemeunier, G. (1993), “Centralisme et autonomie lócale. La guerre privée dans l’Espagne moderne. Un exemple murcien”, en Lambert- Gorges, M. (comp.), *Les élites locales et l’Etat dans l’Espagne Moderne, XVI-XIX siécie,* París, CNRS, pp. 313-326.

Levi, G. (1990), *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII,* Madrid, Nerea.

Martínez Millán, J., ed. (1992), *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el siglo XVI,* Madrid, UAM.

Meillassoux, C. (1990), “Les faux-nes de la parenté ou comment la nature imite la culture”, en *L’Ethnographie,* núm. 107, pp. 39-53.

Narotzky, S. (1991), “La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos”, en J. Prat, Martínez, V., Contreras, J., Moreno, J., (eds.). *Antropología de los pueblos de España,* Tauros Universitaria, Madrid, pp. 465-473.

Pastor, R. (comp.) (1990), *Relaciones de Poder de producción y parentesco en la Edad Media y moderna,* Madrid, CSIC.

Pérez Picazo, Ma. T.-Lemeunier, G. (1989), “Formes du pouvoir local dans l’Espagne moderne et contemporaine: des bandos au caciquisme au royaume de *Murcie* (XV-XIX siécles)”, en *Klientelysme im Europa der frühen neuzeit,* Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 9, herausgegeben von A. Maczak, Oldenbourg, pp. 315-341.

Pérez Sánchez, F. (1990), “El espacio y sus símbolos: antropología de la casa andaluza”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 52, pp. 47-64.

Pina Cabral, J. (1989), “L’héritage de Maine: repenser les catégories descriptives dans l’etude de la famille en Europa”, en *Ethnologie Francaise, XIX,* núm. 4, pp. 329-340.

Reher, D.S. (1988), *Familia, Población y Sociedad en la provincia de Cuenca, 1700-1900,* CIS, Madrid.

——— (1984), “La importancia del análisis dinámico ante el análisis estático del hogar y la familia. Algunos ejemplos de la ciudad de Cuenca en el siglo XIX”, en *Revista Internacional de Sociología,* núm. 27, pp. 107-135.

Rodríguez Sáez, E. (1995), “Estamos muy emparentados: familia, comunidad, parentesco y

relaciones ilícitas en las alianzas matrimoniales del valle central de Costa Rica (1827-1851)", en *XVIII Congreso Internacional de Ciencias Históricas,* Montreal, Agosto de 1995 (ejemplar mecanografiado).

Rodríguez Sánchez, A. (1991), "Métodos de evaluación de las estrategias familiares en el Antiguo Régimen", en *Fuentes y Métodos de la Historia Local,* Zamora, Instituto Florián Ocampo, pp. 141-153.

——— (1992), "El poder y la familia. Formas de control y consanguinidad en la Extremadura de los tiempos modernos", en Chacón Jiménez F., *et al.* (1992), *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen,* Anthropos, Barcelona, pp. 15-34.

Sánchez Baena, J.J.-Chaín Navarro, C.M. (1992), "La persistencia del Antiguo Régimen en la estructura matrimonial mediterránea. El análisis del parentesco en Cartagena (1750-1850)", en Chacón Jiménez, F.-Hernández Franco (eds.). *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen,* Barcelona, Ed. Anthropos, pp. 157-176.

Segalen, M. (1992), *Antropología histórica de la familia,* Madrid, Taurus.

---

[1] Para un estado de la cuestión más extenso, véase García González, F. (1995).

[2] Importancia puesta ya de manifiesto por ejemplo durante el II Congreso Ítalo-Ibérico de Demografía histórica del año 1992 (especialmente en la sesión V dedicada al mundo de las estrategias familiares), en el Congreso Internacional de Murcia *(Historia de la Familia: Una nueva perspectiva sobre la sociedad europea.* Murcia, 14-16 de diciembre de 1994, en prensa) o en el de Montreal dentro del XVIII Congreso Internacional de Ciencias Históricas, con una sesión paralela sobre *Familia, demografía y reproducción social* que ha contado con una amplia presencia de trabajos españoles (agosto de 1995). También hay que reseñar volúmenes colectivos como los editados y *recopilados por* Reyna Pastor (1990); R. Carrasco (1991), o Chacón Jiménez, J.F.-Hernández Franco, (1992), o, al contrario, tesis doctorales como las de E. Garrido Arce (1993) sobre la Huerta de Valencia o F. García González (1994) sobre la comarca de Alcaraz e investigaciones puntuales como las que actualmente realiza J. Amelang (1991) sobre el artesanado de la ciudad de Barcelona o A. Cristóbal Martín (1993) desde la perspectiva inquisitorial en una ciudad como Logroño. Mención especial requieren aquellas investigaciones centradas en los vínculos *de patronazgo-clientela* al ser éste uno de los aspectos más abordados por lo que implican para la comprensión de las relaciones de poder y la articulación política en el Antiguo Régimen, como ponen de manifiesto, entre otros, los trabajos de I. Atienza (1987, 1990), P. Sánchez León (1991); J. Martínez Millán, ed. (1992); Ma. Pérez Picazo, G.T.-Lemeunier (1989) y el propio G. Lemeunier (1991, 1993) sobre banderías y vínculos de clintelismo en el sureste peninsular; o los estudios que se están llevando a cabo en base a algunos proyectos y equipos de investigación como los que dirige el profesor Chacón Jiménez (aunque con una perspectiva más amplia) en torno al *Seminario familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX;* José María Imízcoz y su grupo sobre *Prosopografia de las élites sociales del País Vasco en el siglo XVIII* o el ambicioso proyecto hispano-francés sobre *Personnel Administratif et Politique de l'Espagne*

compuesto, por citar alguno de sus miembros, por investigadores como Jean-Pierre Dedieu o María Victoria López Cordón.

[3] Meillassoux, C. (1990) pone de manifiesto cómo esta noción, en cuanto que hecho ideológico (surgido en unas determinadas condiciones históricas), naturalizado e impregnado de connotaciones biológicas, domina el derecho contemporáneo y ha marcado también los métodos de las distintas ciencias sociales. Frente a la concepción mayoritaria del parentesco como una culturización de la naturaleza, como dicha autora, creemos que se trata al contrario de una naturalización de la cultura. Véase igualmente nuestra reflexión en F. García González, (1995: 336).

[4] Relaciones Geográfico-Históricas de Tomás López (1786) transcritas por F.-Rodríguez de la Torre, J. Cano Valero (1987: 106).

[5] Seguiremos para ello en gran parte las pautas trazadas por F. Pérez Sánchez (1990) para la casa andaluza, con la que nuestra zona, dada su proximidad, tiene tantos puntos en común.

[6] Hernández Bermejo, M. A. (1990: 237).

[7] García González, F. (1994).

[8] Cifra obtenida de contabilizar sólo entre sus componentes a los denominados criados de “propio servicio”, ya que hemos de tener en cuenta que no todos los individuos registrados por los Libros de Familias del Catastro estaban cohabitando bajo un mismo techo. Si lo hiciéramos el tamaño se incrementaría ligeramente, alcanzando ya 4.27 miembros por hogar.

[9] En este sentido nuestro caso es semejante al de la ciudad de Granada. Véase J. Casey J. Vincent (1987: 204-205).

[10] Como han puesto de manifiesto por ejemplo D. S. Reher (1984) para el caso de la ciudad de Cuenca; Granada por Casey-Vincent (1987) o Lorca y otros núcleos murcianos por Chacón Jiménez (1987, 1993).

[11] En este sentido, como señalan Casey-Vincent (1987: 191), la propia arquitectura de la casa vaciaría de contenido al mismo concepto de “familia nuclear”.

[12] AHPA, legajo 285, fols. 9-14, Carta de dote de Lucia Martínez Díaz Calderón (26/4/1713).

[13] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 229 (13/6/1721). fols. 27-32.

[14] Grupos dirigentes que utlizarían el parentesco y las prácticas endogámicas como uno de los principales mecanismos para perpetuar y ampliar su control social y económico como han puesto de manifiesto por ejemplo A. Rodríguez Sánchez (1992) para el caso cacereño y Hernández Franco-Peñafiel Ramón en el de Lorca (1995).

[15] Como ya han demostrado estudios como los de Reher (1984) para la ciudad de Cuenca; Casey-Vincent (1987) para la de Granada; Chacón Jiménez-Hurtado Martínez (1992) para la ciudad de Lorca; Sánchez Baena-Chain (1992) para Cartagena, o gambín López-Martínez García (1989) para la parroquia de San Antolin de Murcia.

[16] Sobre el concepto de estrategia véase A. Rodrìguez-Sánchez (1991).

[17] Rodríguez Sáez (1995).

[18] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 285 (21/8/710), fol. 103, Testamento de Catalina Martínez.

[19] AHPA, legajo 310 (16/7/1752), fols. 77-78v, Testamento de Isabel Sancho.

[20] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 229 (13/6/1721), fols. 27-32.

[21] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 317, exp. 2 (16/04/1765), fol. 53, Testamento de D. José Vargas Machuca.

[22] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 318, exp. 4, fol. 74 (16/09/1773); legajo 228, 28 09/ 1720, fols. 225-226v.

[23] Narotzky (1991).

[24] AHPA, legajo 302, 73-75v (9/5/1748).

[25] AHPA, Secc. Protocolos, legajo 291, fols. 38-39v (12/10/1746), Testamento de Magdalena Reyes.

[26] García González (1995).

[27] Al igual que han observado Casey-Vincent (1987: 207) en Granada, los artesanos gozaban de cierta autonomía gracias a la disposición de sus herramientas y a los muebles aportados por sus mujeres, pero, en realidad, en gran medida dependían de sus padres, hermanos y amigos para salir adelante. Véase García González (1994: 785).

Una nueva organización de los cigarreros

Ma. Amparo Ros Torres

Agradezco al seminario de las Mentalidades la invitación a participar en el simposio, ella me dio la ocasión para recuperar viejos resultados que, con informaciones recientemente encontradas, nos permiten asomarnos al pequeño mundo de los cigarreros.

Me refiero a los cigarreros del último tercio del siglo XVIII, los que surgieron con la creación de la fábrica que completaba el monopolio del tabaco iniciado cuatro años atrás. Esta nueva medida pretendía reunir en un local a todos los sujetos que tenían cigarrerías y a sus empleados, sin embargo al ponerse en práctica, los resultados no fueron los esperados.

El establecimiento de la Real Fábrica de Puros y Cigarros de México, como se le llamó, fue visto por algunos antiguos dueños como una prueba de la codicia de los gobernantes que ...todo se lo quitan a uno y no dejan con que vivir, ni modo de mantenerse.[1] La concentración de la producción en un sitio significó cambios profundos y transformaciones en diversos ámbitos: en el productivo, modificó la organización del trabajo y amplio la división del mismo trabajo, en el social, alteró las relaciones que se daban alrededor de la familia, la casa y el vecindario. Estos cambios derivaron en la aparición, ante los ojos de la sociedad de un personaje lleno de vicios, mentiroso, malviviente y de poca moral.

A nosotros no nos toca constatar la condición de maldad de los cigarreros y menos aun justificar a quienes encontraban un relajamiento en la conducta; únicamente queremos plantear algunas hipótesis acerca de las causas que creemos, contribuyeron a crear a

un personaje diferente al común de la época, un personaje que comenzó a quebrantar una serie de costumbres con respecto a la familia y en la manera de relacionarse con sus vecinos; al hacerlo rompió ataduras corporativas y ganó libertad, esto en su época fue mal visto y considerado peligroso.

Pero debemos comenzar descubriendo e imaginado. ¿Qué significó el empleo en la gran fábrica del rey? Para ello tenemos que contrastarlo con lo que sabemos sucedía anteriormente y con relación a otros oficios.

Antes de creado el monopolio y establecida la fábrica, la Industria del tabaco en el territorio novohispano era próspera generosa, daba para vivir a una gran cantidad de habitantes, mas de 12 000 se calcularon tan sólo en la elaboración de puros y cigarros. En la Ciudad de México se concentraba más de la mitad, curiosamente un numero casi igual al de cigarreros que después emplearía la fábrica. Había 394 cigarrerías con un número de trabajadores muy variado, las tres cuartas partes de ellas podían considerarse familiares, es decir compuestas por el dueño y hasta cuatro operarios; en el otro extremo había 3 cigarrerías que empleaban cerca de 100, resulta de mas decir que la diferencia entre las de menor y mayor número de trabajadores era sustancial, estas últimas podemos suponer cercanas a la manufactura y por tanto distantes de formas tradicionales de producción en donde no existía división del trabajo sino una cooperación familiar. Estas tres cigarrerías son sin lugar a dudas atípicas en la ciudad, Jorge González Angulo en su trabajo sobre los artesanos afirma que las carrocerías fueron los talleres gremiales que mayor número de trabajadores registró y no rebasaban los 31.[2] Por esta razón y por mentó las dejaremos de lado para analizar lo que sucedió pequeñas.

Cancelada la posibilidad de continuar laborando por su cuenta los cigarreros buscaron trabajo en la fábrica, “La mayor parte de los sujetos que antiguamente tenían cigarrerías, han sido atendidos según diferentes reales ordenes, o bien confiriéndoles algunos estanquillos, o bien algunos de los destinos de las fábricas, en las cuales también se ocupan, y perciben su jornal aquellos mismos operarios que antes trabajaban en las cigarrerías”.[3] Esta afirmación del virrey conde de Revillagigedo sugiere que la nueva y gran fábrica

del rey representó para los cigarreros sólo el cambio de domicilio de su lugar de trabajo. Sin embargo, sabemos que el compromiso de la Corona de atender a los sujetos que antiguamente tenían cigarrerías, no fue totalmente cumplido. Quedaron fuera aquellos que sabían el oficio pero tenían impedimento por su edad, como en el caso de los niños y los ancianos, o por considerar a la fábrica un sitio poco apto, como ocurrió con algunas mujeres; y en cambio atrajo a personas de otros oficios como sastres, zapateros, mecánicos, pintores, trabajadores de los obrajes y a los que servían en las casas y a las familias.[4]

A semejanza del artesano, en la mayoría de los antiguos talleres prevalecían formas de producción que involucraban a los miembros de la familia, como esposa, hijos, parientes cercanos y aun personas sin parentesco, de tal forma que la unidad doméstica se identificaba con la unidad productiva. En la fábrica, por el contrario, los cigarreros entraban solos y solos debían realizar su trabajo. Esta separación de familia en las labores productivas derivó en que la unidad doméstica de los cigarreros cambiara como antes lo hacía, de producir y vender a organizarse para consumir.

Un estudio de las familias de los cigarreros en el censo de 1811 nos mostró el comportamiento de éstas. En dos zonas de la ciudad, distantes una de otra, se localizaron las viviendas habitadas por cigarreros, se registró el número de residentes por vivienda y ocupación de cada uno de los miembros de la unidad doméstica. En ambas zonas los resultados fueron semejantes, el promedio de habitantes fue de cuatro, de los cuales dos tenían el oficio de cigarreros, uno más estaba ocupado preferentemente en una actividad artesanal y el cuarto no tenía ninguna ocupación, es decir permanecía inactivo.[5] Comparando estos resultados con otros del propio censo vemos que el número de miembros activos es alto y el de dependientes bajo, su explicación nos remite a más de una causa: que los salarios de la fábrica no alcanzaban para cubrir las necesidades de la familia y una posible consecuencia que el número de habitantes activos por vivienda haya tenido que aumentar (hipótesis que deberá sustentarse con el análisis amplio del censo y comparado con uno previo, el de 1753).

Los satisfactores, antes cubiertos por la unidad doméstica con un

costo muy bajo se combinaban con las tareas productivas, ahora parte de ellos debían cubrirse fuera de la casa, por ejemplo la comida, por una razón principalmente, porque permanecían fuera de ella buena parte del día. Dentro de la fábrica una persona autorizada por el director vendía el “rancho” por medio o un real o bien en las inmediaciones ...estas personas (los cigarreros hombres y las mujeres), salían también a horas distintas, por lo general se abastecían o iban a comer las fritangas que había en la plaza de Santa Catarina...[6]

Si el establecimiento de la fábrica provocó cambios importantes al interior de las unidades domésticas de los cigarreros, el empleo de las mujeres trastocó aun más la vida familiar, al interior de la unidad doméstica.

Sabemos que la fábrica dio trabajo a un gran número de mujeres, aproximadamente la mitad de los siete mil trabajadores pero si como manifestaban en sus protestas antiguos cigarreros, la fábrica no era un lugar propicio para ellas ¿Qué sucedió?, ¿Qué mujeres si aceptaron el trabajo? y ¿Cómo afectó a la familia?

Una de las razones por las que en un principio los cigarreros estuvieron en contra del establecimiento de la fábrica, fue que dejó fuera a “los ancianos, viudas honestas, doncellas recatadas y niños que a la vista de los padres se mantenían de las cigarrerías”[7] esto significaba que la fábrica no era un sitio adecuado para ellos, entonces si lo era para las viudas deshonestas, las doncellas no recatadas; y los ancianos y niños fuera cual fuera su calidad moral no teman un lugar en la fábrica. ¿Qué había en la fábrica que corrompía a las mujeres, que no estaba presente en los talleres de cigarrería que la precedieron? una respuesta no la tenemos, aunque podemos sugerir que el problema se reducía a la convivencia de tantos hombres y mujeres.

Sabemos que en el interior de la fábrica y como parte de la organización que se adoptó en el trabajo los hombres y mujeres estaban separados. Las diferentes labores estaban apartadas por oficinas y en el caso de las labores de torcido de cigarros que representaba el 94% de las realizadas, es decir más de seis mil operarios, también se encontraban separadas por sexos. Por lo tanto, dentro de la fábrica no podía darse la convivencia entre unos y otras,

además de las disposiciones físicas las impedían las medidas de control que se adoptaron a cargo de los guardas, los propios maestros de mesa y los sobrestantes. Parece, que lo que provocaba en la sociedad la mala imagen era el que una vez fuera de la fábrica los cigarreros se reunían con las mujeres, en las plazas cercanas como la de Santa Catarina. “Es cierto que desde que entran y salen de la fábrica, así hombres como mujeres se hallan con la debida separación de sexos, buen régimen y correspondiente sujeción, pero también lo es que como esa se verifica en horas determinadas del día, les queda el resto y la noche para usar absolutamente de su libertad, no siendo menos el inconveniente de haberse de juntar fuera en las calles y plazetas inmediatas, cinco mil o más hombres, con cerca de mil mujeres, que son los que en el día tuercen”.[8]

Para las familias de estas mujeres las cosas cambiaron aun más. A diferencia de lo que ocurría en los talleres, participaban en las labores productivas, como lo hacían todos los miembros de la familia y sin descuidar las tareas del hogar; en la fábrica tuvieron que combinar las obligaciones domésticas con el trabajo. Separadas de su casa entre las ocho o diez horas que duraba la jornada, las cigarreras tuvieron que buscar nuevas maneras de realizar los deberes caseros (considerados socialmente necesarios para la reproducción de la familia como elaborar los alimentos y confeccionar la ropa, preparar alimentos, etc.); habían logrado que se les permitiera llevar a sus hijos, hermanas, etcétera. ...por no poderlas dejar fuera de su lado... Se calcula que ...200 criaturas de pecho y 300 niños mayores de 2 años jugaban en los talleres... lo que llevó al marqués de Branciforte a proponer que se congregaran en una sala para impartirles doctrina y otros conocimientos[9] y así evitar el que fueran un obstáculo para la buena realización de las labores.

Hasta aquí hemos tratado de ilustrar los efectos de la implantación del monopolio en el ámbito familiar de los cigarreros, pero sabemos que no se limitaron a alterar éste. El individuo además de la familia estaba ligado a organizaciones e instituciones más amplias.

Para los antiguos cigarreros el taller era el medio a través del cual se vinculaba a la sociedad. En el taller se relacionaba con los otros miembros y con la clientela que además eran sus vecinos. El taller significaba no sólo el medio de vida del núcleo familiar, sino el sitio en

donde se llevaba a cabo la convivencia con los clientes, se establecían relaciones que mezclaban la producción, la venta, la vida familiar, social y religiosa.[10]

Disueltas las cigarrerías quedaron rotos los vínculos entre los cigarreros y su entorno social, es decir con el vecindario; testimonios aislados descubren a éste como una forma de organización de la ciudad, de carácter informal, con un claro sentido de identificación solidaria y al mismo tiempo de control. Pertenecer a un barrio o ser vecino le otorgaba una identificación que le permitía entre otras cosas ser feligrés de una parroquia y tener “derecho” a ser sepultado en su atrio. Los vecinos se conocían y se reconocían.

La vecindad cumplía también con una función de asimilación de los migrantes a la vida urbana, los hombres y mujeres que llegaban a la ciudad buscaban a algún pariente o paisano que les ofreciera albergue y ayuda para después conseguir empleo en el barrio, la vecindad dio cobijo también a los huérfanos, viudas, etc., víctimas de epidemia que al quedar desamparados buscaban auxilio en los familiares.[11]

La familia urbana colonial armonizó perfectamente con la vecindad, de sus características, contraria a la de la familia moderna, era la falta de privacía e intimidad.

Algunos documentos nos muestran que entre marido y mujer, padres e hijos se interponían a diario una serie de individuos de diferente relación: comúnmente era la suegra, hermanos, primos y parientes en general pero también aparecen otros que tan solo eran paisanos o compañeros de trabajo y que habitaban la misma vivienda, compartían en el caso de los cigarreros las miserias y tenían derecho a intervenir en los problemas y riñas familiares.[12]

Por otro lado en varios trabajos del seminario de Historia Urbana se ha demostrado que los patrones residenciales y laborales coincidían para la mayoría de la población, es decir, el sitio de trabajo era el mismo que el de residencia; un patrón que reproducía la organización gremial del trabajo. Los reglamentos de los gremios estipulaban la determinación que en el sitio en que se producía se debía vender la mercancía, éste además era la vivienda del maestro, dueño del taller y de los aprendices. Así la vida cotidiana de los

miembros de un taller estaba limitada a un espacio reducido. Su movilidad no estaba determinada por su actividad económica, y por el lado religioso ser feligrés de la parroquia más cercana les aseguraba un lugar para el descanso eterno. La elaboración del pan nos ofrece un ejemplo de estos patrones, hasta antes de 1747, siguiendo las disposiciones del gremio, el pan se producía y vendía en la casa del panadero, posteriormente en 1773 las ordenanzas se modificaron y se dispuso que el pan fuera vendido en la propia panadería o bien en las tiendas situadas a sus alrededores y señalaban el número de panaderías que debía haber para el abastecimiento de la ciudad. Las ordenanzas reglamentaron el número de tiendas a las que debían surtir cada panadería, así se pretendía regular las distancias entre la panadería y la tienda y controlar el abastecimiento y clientela de cada una de ellas.

Los ejemplos acerca del sentido que tenía el vecindario en la Ciudad de México colonial, los encontramos de manera esporádica, lo expresado aquí son hasta el momento hipótesis fundamentadas en hechos aislados. Poco se ha escrito sobre el vecindario, pero muchos elementos nos aportan trabajos como el de Pescador, González Angulo, Castilleja, etcétera que por momentos iluminan estas formas de relación entre los pobladores de la ciudad, y muestran una ciudad fragmentada o dividida por clientelas y jurisdicciones corporativas

Con el establecimiento de la fábrica se rompieron las formas de relación entre artesanos y vecindario y la convivencia que ello representaba. Los cigarreros continuaron viviendo en sus casas y de ellas, ubicadas prácticamente en toda la ciudad, se trasladaban diariamente hacia la fábrica, en donde permanecían casi todo el día. La convivencia, entonces, se trasladó a ésta y sus entornos, desvinculando a los cigarreros de su vecindario; el diario ir y venir a la fábrica provocó un movimiento de trabajadores en la ciudad, poco usual, fuente de temores. Considerando que era un grupo muy grande de individuos, sin ligas de autoridad que no fueran las impuestas por la administración de la fábrica, mujeres separadas de su familia, a las que ahora se les juzgaba por reunirse con los cigarreros en espacios públicos y provocarlos, por como vestían, o mas bien por la “desnudez” con la que se presentaban a trabajar (no creemos que por la forma de vestirse halla habido grandes cambios,

es probable que la diferencia estuviera en el hecho de estar expuestas a las miradas y al juicio de la gente). Un grupo casi incontrolable al que continuamente se le mantenía a raya con la amenaza de cerrar la fábrica o extinguir la asociación de ayuda mutua La Concordia, creada por ellos mismos.

Antes, en sus talleres, su aspecto y comportamiento estaban sujetos a la aprobación y control por el dueño quien ejercía la autoridad, estas formas de control que eran comunes a los del resto privilegiaban ante todo el ser parte de una unidad doméstica o vecino. Al abandonar su ámbito limitado son descubiertos por ojos de otros pobladores de la ciudad que no los conoce y empieza a temerles. Razones había para temerles, eran muchos y se les veía por toda la ciudad, ya habían mostrado su capacidad de protestar públicamente ante el virrey por decisiones que los afectaba,[13] la sola reunión de varios miles de personas en una casa se consideraba peligroso (1782) al extremo de desencadenarse movilizaciones de la guardia por el simple rumor de avecinarse una protesta, motín o alboroto.[14]

Para las autoridades civiles, las eclesiásticas y la alta sociedad, los cigarreros eran “gente en su mayor parte despreciable (Comisario de la Santa Inquisición),[15] individuos pobres, malvivientes, afectos a emborracharse, que frecuentaban las cantinas y pulquerías, maltrataban a sus mujeres, no cumplían con la obligación de mantener a su familia, asimismo con sus deberes como católicos: no asistían a misa, ni se confesaban y comulgaban, no guardaban la vigilia y la abstinencia de carne”; en palabras del director de la propia fábrica tenían un “carácter de malevolencia, flagedad y de gran malicia”, “como de la fábrica salen adinerados y sedientos, es consiguiente que sin atender a sus precisas obligaciones y subsistencia consuman su jornal , tienen facilidad de embidarse (*sic.* invitar a hacer apuestas en el juego) unos v de cebar la ebriedad, lisonjear la gula, fomentar la lascivia; y más teniendo a mano mujeres como son las que concurren en la fábrica y en una palabra de constituirse esclavos de todos los vicios”[16] y agrega: “Apenas se halla delincuente de aquellos a quienes procesan los tribunales de México que, preguntados por su oficio no responda ejercitarse en la fábrica de cigarros de cuenta de V. M. de modo que no hay homicidio,

estupro, hurto, desavenencia en matrimonios que no lo cometa o intervenga alguno de los ocupados en la fábrica en aquel tiempo de la ociosidad que se les deja cuando por, no haber llegado a la hora ni entrado en los días señalados, queda sin ocupación."[17]

Buscando testimonios que hablaran del origen y naturaleza de los cigarreros dimos con un dato curioso, en el libro *La mala vida en la España de Felipe IV,* José Deleito y Piñuela[18] muestra que un escritor de principios del siglo XVII establecía doce categorías de picaros o maleantes mas o menos peligrosos, entre éstos se encontraban "los cigarreros, que frecuentaban las plazas públicas y se llevan de un tijeretazo la mitad de una capa o de una basquiña" (falda). Esta referencia nos muestra que siglo y medio antes en España "cigarrero" era sinónimo de personaje peligroso y nos sugiere que llegaron juntas la medida que establecía el monopolio del tabaco y la imagen de maleante que desde este momento se le aplicó a los cigarreros. Recordemos que el tabaco y todo lo que lo rodeaba, de origen americano, viajó a Europa en donde rápidamente se asimiló y al hacerlo propició el que apareciera un nuevo contenido al término de cigarrero; de regreso a Nueva España definió a un nuevo personaje producto de los cambios ocurridos por la concentración de la producción en la fábrica.

Nuestra hipótesis es que los cigarreros se convirtieron en personajes diferentes, que protagonizaron el rompimiento de formas de organización laboral y familiar. Al mismo tiempo que rompían las ataduras ancestrales de las formas de vida y convivencia, adquirieron una libertad que los hizo peligrosos a los ojos de los demás, libertad para usar su tiempo libre como mejor les parecía, de relacionarse con quien querían y en público, al igual las mujeres la consiguieron para ocuparse en un oficio competido y reclamado por los hombres, y de abandonar los espacios domésticos.

Es a partir de estos momentos que el término de "cigarrero" adquirió una connotación despreciativa que tuvo vigencia por lo menos durante buena parte del siglo XIX.

Una conclusión podría intentarse en el sent.do de los cambios producidos en las formas de sociabilidad de los cigarreros. A consecuencia de las modificaciones que la fábrica impuso a sus

trabajadores, las formas tradicionales de sociabilidad se desplazaron de la familia y todo lo que ella vinculaba, del taller, y otras formas de asociación informales como las establecidas a partir de vivir en vecindad con otros; a otros ámbitos más públicos y por ello menos controlados.

Al cambiar las condiciones de vida, los cigarreros buscaron ordenar su mundo de acuerdo a la nueva situación y diferentes relaciones. Buscaron además espacios de convivencia diferentes a los acostumbrados o le dieron un uso más intenso y cualitativamente diferente a los tradicionales, la calle, las pulquerías, etcétera; también buscaron asociarse espontáneamente en una espontáneamente en una especie de mutualidad que si bien en un principio estaba muy cercana a las cofradías, es decir, el objetivo era la solidaridad espiritual, al correr de los años adquirió fines de ayuda material que subsana altos riesgos del trabajo.[19]

La exposición termina aquí pero no la problemática, hemos querido plantear una serie de interrogantes y una hipótesis central: la consecuencia social del establecimiento de la fábrica fue la alteración en las relaciones casa, familia y vecindario y estas nuevas formas de sociabilidad explican los comportamientos y la representación que caracterizaron a los cigarreros del fin de la colonia. Para sustentarla tendré por delante un largo camino, el del análisis demográfico, sobre la base de fuentes censales, para demostrar que hubo modificaciones en el número, estructura y función de la unidad doméstica además de la tarea más complicada pero fascinante: la reconstrucción de las formas de sociabilidad y del sistema simbólico y de representaciones que presenté como ponencia las cuales conforman sólo el principio de lo que será un proyecto de trabajo.

---

[1] AGN, Inquisición, 1769, vol. 1 000, exp. 27.

[2] González Angulo Jorge, *Artesanado y Ciudad a finales del siglo XVIII,* México, 1983, FCE. SEP/80, p. 51.

[3] Revillagigedo Conde de, *Informe sobre las Misiones (1793) Instrucción Reservada al*

Marqués de Branciforte (1794), México 1966, Edit. Jus, Colección México Heróico, p. 299.

[4] AGN, Tabaco, 1774, vol. 146.

[5] AGN, Padrones, 1811.

[6] Gonzalo Obregón, “Bosquejo histórico de la Plaza de Santa Catarina Mártir”, *Artes de México* (La Ciudad de México IV; sus plazas), México, 1968, Año XV, núm. 110. p. 43.

[7] AGN, *op. cit.*

[8] AGN, *op. cit.*

[9] AGN, 17, vol. 149.

[10] Sedaño Francisco, *Noticias de México,* México, Imprenta de J.B. Barbando 1880, vol. 1,

[11] Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntas,* México, 1992, El Colegio de México, pp. 200-201.

[12] AGN, Inquisición, 1776, vol. 1189; 1786, vol. 1301.

[13] AGN, Tabaco, alboroto de 1734, vol. 495.

[14] *Ibidem.*

[15] AGN, Inquisición, 1791, vol. 1382.

[16] AGN, Tabaco, 1774, vol. 146.

[17] AGN, *op cit.*

[18] Deleito y Piñuela, José *La mala vida en la España de Felipe IV,* Madrid, 1987, Alianza Editorial, p. 124.

[19] AGN, Tabaco, 1777, 1794, vols. 500- 495, Inquisición, 1786, 1800, vols. 1301, 1401.

Casa y vecindad

Los dueños de casa en la capital novohispana del siglo XVIII; una categoría rediviva

Esteban Sánchez de Tagle

Para la capital de la Nueva España del siglo XVIII la década de los cuarenta es la del inicio de su modernización. A partir del virrey Fuenclara (1742-1746), con ánimo de imitar las novedades que ocurrían en las capitales europeas, en la ciudad se ensayó una remodelación generalizada. Un virrey tras otro, prácticamente sin excepción, dieron en limpiar las calles y plazas para luego alumbrarlas, empedrarlas, en fin, ponerlas al día con las transformaciones que ocurrían en Europa.

El nuevo aspecto que para la ciudad pretendieron estos ministros de la época de la Ilustración hubiera implicado una transformación radical de la ciudad, de su concepción, del modo de vida de sus habitantes; no sucedió tanto. De hecho, las más de sus propuestas no pudieron ser llevadas a cabo y las transformaciones anunciadas por los bandos de gobierno de estos años sólo habrán de hacerse realidad —cuando se hicieron— a finales del siguiente siglo.

Lo que sí comenzó fue la reflexión en torno de la vida urbana. En este sentido es que resulta innegable el franco inicio de su modernización. Una época de disputas por la ampliación de competencias gubernamentales y por las consecuentes redefiniciones jurisdiccionales, deslinde de espacios públicos, precisión de los privados, cuestionamiento, en fin, de usos cuya autoridad había descansado hasta entonces en costumbres inveteradas.[1]

Porque aunque sólo haya sido por querer ataviar a la capital con los ropajes modernos de sus hermanas europeas, tuvieron que

tomársele todo tipo de medidas, prohibírsele costumbres y atavismos obligándola a maneras que pusieron los usos propios en entredicho. Ora para resistirlas, ora para imponerlas, con más o menos conocimiento, por esos años, todo aquel mundo urbano se vio precisado a manifestarse. El virrey que asevera la necesidad de enlozados para las aceras; el funcionario del ayuntamiento que asegura que nunca han sido necesarios. El ingeniero que dispone obras públicas a la francesa; los arquitectos criollos que defienden formas y maneras locales de hacer las obras. El marques que se mega a pagar y alega que la plaza frente a su casa ni es suya m nunca le ha servido para nada; las monjas que afirman que la calle paralela a su convento sencillamente no se usa y por lo tanto no requiere empedrados. Cada innovación un alegato, una autoridad desairada, una corporación agraviada; cada programa, la necesidad de un presupuesto o la de un nuevo arbitrio. Surgen proyectos, críticas a tales proyectos, nuevas propuestas, en fin.

Por ello, tan interesante o más aún que los logros que pudiéramos conjeturar si sumáramos los gastos de los asentistas de la limpieza, o si lográramos recomponer el total del consumo anual de aceite para las lámparas del alumbrado o el monto del impuesto de la “vara cuadrada” para empedrados, el verdadero interés de tales medidas estriba en haber dado inicio a la consideración y reflexión en torno a asuntos hasta entonces en manos de las costumbres: es nuestra época clásica en temas urbanísticos.

Entre tanta polémica y dada la magnitud de los proyectos sería de suponer que una remodelación intentada y vuelta a intentar por más de cincuenta años tendría que haber pasado por una reforma o al menos por un intento de reforma tributaria. Que las exigencias pecuniarias en incremento tendrían que haber obligado a destrabar el viejo sistema de ingresos de las arcas de la capital.

Pero no fue así. Para la ciudad, en el tema de lo fiscal lo fundamental permaneció, apenas y se discutió. Y lejos de reformar o modernizar los viejos consuetudinarios mecanismos de contribución, se los hizo efectivos. Específicamente, se dio cumplimiento a una añeja costumbre que consideraba que los gastos de la obra pública de la ciudad —que además ahora dejaban de ser extraordinarios— deberían correr por cuenta de los dueños de casa.[2] Una idea primitiva

por la que se consideraba que la obligación de los propietarios provenía —como decía un funcionario del ayuntamiento—

> del beneficio que disfrutan del goce de los solares en que aquéllas [sus casas] se hallan fabricadas, sin contribuir como lo debían hacer con el correspondiente censo enfiteútico que para disfrutar de aquéllas forzosamente debían satisfacer anualmente a esta N.C.[3]

Pero aclaremos. La costumbre que obligaba a la propiedad al pago de los gastos extraordinarios —como eran los empedrados— había sido poco más que un mero supuesto. Desde los primeros tiempos los representantes de la urbe habían derivado en otros los problemas presupuestarios. La construcción misma de la ciudad fue cubierta con la tributación de la población indígena subyugada que siguió contribuyendo con trabajo para las obras públicas de una ciudad que no era la suya. Sólo la terrible crisis demográfica, la absoluta escasez de trabajo forzado obligó a las autoridades a replantear un sistema que le había resultado tan cómodo.[4]

Con idéntico propósito, estas autoridades diseñaron arbitrios como el de castigar al consumo para eludir responsabilidades directas, es decir, para evitar tener que hacer efectiva esa vieja obligación que supuestamente tenían los propietarios de casa de hacerse cargo de las necesidades de la ciudad. Y aunque sólo haya sido en ocasiones excepcionales —y obligado por las autoridades virreinales—, incapaz de resolver con el escaso producto de sus “propios”, de sus rentas, alguna de las necesidades de la ciudad, el ayuntamiento llegó a llamar a los dueños de las casas a cumplir con las que se consideraban sus obligaciones, con sus deberes para con la ciudad que domeñaban. Aunque los funcionarios del cabildo pertenecían ellos mismos a este reducido grupo privilegiado: de entre propietarios solían nombrarse los miembros del cabildo.[5] Jueces y partes, siempre encontraron la forma de desplazar en los hombros de otros estas obligaciones.

Por ejemplo, en 1554, el cabildo dirigió una petición al virrey Velasco para que mandase que se llevara agua de Chapultepec a la Plaza Mayor. El virrey pidió al cabildo deliberara la forma en que ello pudiera hacerse. El ayuntamiento sugirió entonces que fueran los indios de México y Tlatelolco quienes hicieran la obra y dieran la

arena y el tezontle que se necesitase; que la cal se tomara de la que pertenecía a la Real Hacienda y que, por su parte, el cabildo pagaría la piedra y los caños. Pero el dinero se obtendría —no de una contribución de propietarios— sino de la imposición de una sisa a la venta de carne de vaca y carnero por el tiempo que duraran los trabajos.[6] En pocas palabras que pagaran los indios, el rey y los consumidores.

Y hubo virrey que se vio en problemas por querer cambiar la manera de hacer estas cosas, por querer someter a los privilegiados propietarios a la supuesta condición de principales contribuyentes urbanos. En 1653, el cabildo, encabezado por el corregidor conde de Calimaya. se opuso terminantemente a acatar se "echara pecho" a todas las casas y posesiones de la ciudad para la limpieza de las acequias y el empedrado de las calles: nada, ni multas ni amenazas fueron capaces de contener los disturbios que la intención virreinal provocó.[7]

En suma, por muchos años la escasa obra pública de la ciudad eludió cargar su peso sobre los hombros de los propietarios urbanos sin importar que ellos siguieran siendo considerados los responsables. La obligación de los dueños de casa había permanecido simplemente como un supuesto. Y cuando en el siglo XVIII todo comenzó a ser cuestionado por la remodelación, resulta notable la insistencia en mantener, de hecho en activar la obligación de los propietarios urbanos; que cuando comienza a haber gastos nunca antes realizados, cuando aparece una necesidad inédita de recursos porque los existentes de ninguna manera habrán de poder ser suficientes, entonces la vetusta idea de la responsabilidad propietaria deja de ser un mero supuesto. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, aparte la recurrencia a grabar el consumo, a expensas de estos propietarios se planeó la remodelación.

Es posible decir que, en este tema fundamental, lejos de haber intentado una modernización, la política virreinal fue arcaizante.

Y no es que no haya habido quien discutiera la pertinencia o la justicia de mantener dicha costumbre. Existía y volvió a ser esgrimido el viejo argumento del cambio de contenido de la categoría de dueño de casa. Desde el siglo XVII era sabido que "de las cuatro partes de la

ciudad las tres y media [eran] de obras pías, capellanías y rentas de religiosas y religiosos".[8] Y ya entonces se empadronaron estos propietarios para demostrar la injusticia de que quisiera cobrárseles los empedrados. Estos empedrados eran un beneficio que no recibían porque —continuaría en el siguiente siglo el alegato— "la mayor parte de los dueños son obras pías y monjas y éstas no andan por las calles".[9]

Los dueños de casa habían dejado de ser los potentados encomenderos y hacía mucho eran mayoritariamente monjas. Se apuntalaba tal argumento, además con razonamientos de tipo económico. Se aseguraba que tales dueños

> por la única razón de tener a las vista sus caudales, los conservan en estas fincas urbanas, por la gran dificultad de administrar, cuidar y residenciar las rústicas que son extraordinariamente más útiles... las fincas urbanas no rinden, en esta ciudad, ni el cuatro por ciento muy rara es la que recibe el cinco, pocas las que el cuatro y las más de ellas el tres o dos y medio y esto siempre, sin esperanza de mejora.[10]

Tampoco faltó una vieja explicación —quién sabe si válida para la realidad de finales del siglo XVIII— pero indudablemente viva en la percepción de las cosas de aquella época. Con los dueños de casa habrían de tenerse especiales consideraciones debidas a que —se dijo— "pueblan la ciudad, la engrandecen, la hermosean y últimamente dan habitaciones para sus moradores". Por la misma razón, es fácil encontrar en los archivos testimonios de amenazas, más o menos veladas, de despoblar la ciudad. El decir que "siendo pues el público el que goza del beneficio y los dueños de casas una pequeña parte de él, en qué razón puede fundarse que sean sólo ellos los que sufran la carga del que es beneficio común..."[11] es resumen del alegato que no por racional dejó de estrellarse con la insistencia virreinal de reanimar la costumbre de obligar a la propie a urbana.

En balde hubo propuestas. Que se pagara por familia[12] o, como en Madrid, que se regulara al pago de las rentas. El arquitecto Miguel Castera hizo además un plano general de la ciudad donde diferenciaba zonas urbanas más o menos caras según se alejaban del centro. Con base en esta diferenciación del valor del suelo

proponía una consecuente gradación en la carga fiscal.[13]

Pero aquellos virreyes se mostraron sordos a tales proposiciones. Se negaron a discutir siquiera el que los propietarios siguieran siendo considerados los responsables. Y hubo en este sentido una verdadera vuelta de tuerca: la creación de la “vara cuadrada”, una contribución diseñada precisamente para hacer efectivas las viejas costumbres. En 1791, se ordenó que para los empedrados, todos los dueños de casa pagaran medio real por vara cuadrada de la medida correspondiente al frente de sus casas. Para lo cual se levantó de inmediato un padrón de “frentes”, es decir una relación pormenorizada de la medida de cada una de las fachadas de las casas de toda la ciudad. Cifras que se multiplicaron, en cada caso, por la mitad del ancho de la calle de lo que resultó el área, las “varas cuadradas”, a la que habría de cargársele el costo del empedrado a medio real por unidad de área.[14]

Ello significó, ya decíamos, una manera de hacer efectiva la desatendida costumbre, el mero supuesto que responsabilizaba preferentemente a los propietarios urbanos. Significó apoyar en este viejo supuesto el fortalecimiento y hasta la modernización de los presupuestos del ayuntamiento. En realidad la “fachada moderna, que traicionaba una y otra vez el subterráneo arcaísmo” característico del absolutismo.[15] Ciertamente el ayuntamiento podría operar de una manera más racional al no hacérsele necesario el exigir y suplicar a los propietarios, una y otra vez, que llevaran a cabo los empedrados de la calle que correspondía a sus casas. Con tales recursos iba a ser posible realizar las obras de una sola vez y darles a los niveles del piso el concierto necesario para el flujo de las aguas sobrantes de la ciudad. Algo similar se intentó hacer con el alumbrado.[16] Todo ello, además, sin generar nuevas contribuciones.

La renuencia a innovar en términos fiscales encuentra parte de su explicación en el hecho de que en España las autoridades estaban muy poco interesadas en semejantes mejoras para las ciudades coloniales. Más bien preocupadas por llevar a cabo un recrudecimiento del sistema fiscal a lo largo y ancho de todo el imperio, las autoridades metropolitanas se mostraron naturalmente renuentes a permitir que otros cobros distrajeran recursos de los

estaban ávidas. Por si ésto fuera poco, en Madrid, un intento de reforma al sistema fiscal urbano estuvo entre las causas del motín de Esquilaoh. Por ese motín, no pocos de los proyectos de remodelación urbana con que soñó Carlos III para la capital imperial tuvieron que ser congelados. Así que los virreyes novohispanos de estos años fueron muy cautelosos y evitaron alterar el sistema tributario por temor a que ello pudiera derivar en quejas o denuncias al rey y optaron por mantener las viejas contribuciones[17] haciéndolas, como en este caso, lo que nunca habían sido: efectivas.

Pero ello sólo explica una parte del problema: la actitud de los virreyes frente a las autoridades metropolitanas. De cara a las autoridades locales y a las corporaciones de la capital, ya no es tan fácil explicar por qué los virreyes pudieron actuar con tan entera impunidad en un tema alguna vez explosivo. Hubo ciertamente resistencias: las monjas casi logran organizar entre ellas un frente común.[18] Pero a diferencia de lo ocurrido en el siglo XVII, en lugar de protectores, los conventos encontraron en los funcionarios del ayuntamiento decididos opositores a sus pretensiones de privilegio. Decía el síndico personero del común ante el alegato eclesiástico del destino piadoso de las fincas

> Y como toda casi la ciudad son dueños las obras pías y sus productos están destinados para limosnas, capellanías, hospitales, misas, dotaciones de huérfanas y manutención de comunidades eclesiásticas, sería la resulta que se quedará sin pagar la contribución más de las tres partes de la ciudad.[19]

En el siglo XVII los disturbios que habían tenido lugar en la capital habían esgrimido precisamente el argumento de que los dueños de las casas eran mayoritariamente eclesiásticas. Entonces, el corregidor y los miembros del ayuntamiento abandonaron la causa de aquellas monjas y monjes; los representaron y los defendieron: eran todos el mismo grupo propietario.

A finales del XVIII, el ayuntamiento no sólo no actuó como defensor de las pretensiones de las monjas, sino que ni siquiera pudo mostrar una fuerza suficiente cuando la re modelación afectó sus intereses al prohibirse el comercio que se realizaba en las plazas. Y aunque se defendió cuanto pudo, sólo nos deja claro que la representación

política al interior de la ciudad se había disgregado, diversificado. Que aun para la defensa de intereses tan específicos como los de los propietarios no existía más una corporación aglutinadora. Que este grupo de los dueños de casa, redivivo sólo por la astuta política de los virreyes ilustrados, estaba, ya muy lejos de presentar un solo frente: ya no era un solo grupo ni el ayuntamiento la institución representante.

---

[1] Para la remodelación urbana de estos años véase Esteban Sánchez de Tagle *Los dueños de la calle,* México, INAH-DDF, 1997.

[2] Rita Valero de García Lascuráin, *Solares y conquistadores, orígenes de la propiedad en la Ciudad de México,* México, INAH, Colección Divulgación, serie Historia, 1991, p. 240. En otro lado, ce decía, por ejemplo, en algún bando, "Habiéndose experimentado que por la decidia de los dueños de fincas de esta Capital…y no debiendo los dueños de fincas de esta Capital… y no habiéndose los dueños dejar de cumplir con su obligación…" *Archivo General de Indias*, México 1269, "Bando de 4 de junio de 1769".

[3] AGN, Ayuntamiento, vol. 136, octubre 24 de 1807.

[4] Véase a Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1821,* México , Siglo XXI editores, 1977. Y para una bibliografía sobre el tema consúltese el renglón "Obra Pública" del siglo XVI en Esteban Sánchez de Tagle *et. al., Ciudad de México. Época colonial, Bibliografía,* DF-INAH, 1993.

[5] Constantino Bayle S.J., *Los cabildos seculares en la América española* Editorial Sapientia, Madrid, 1952, p. 55.

[6] *Actas de Cabildo de la Ciudad de México,* ed. del "Municipio Libre", México 1889-1913, 54 vols., 26 de febrero de 1554.

[7] Gregorio Martín de Guijo, *Diario, 1648-1664,* México, Editorial Porrúa, vol. I (Cuadernos de escritores mexicanos núm. 64), p. 211.

[8] *Ibidem.*

[9] Archivo General de la Nación (AGN), *Policía y empedrados,* "Miguel Costera a Revillagigedo", vol. 6, ff. 103 y 104.

[10] *Ibidem.*

[11] Archivo General de Indias, *México,* vol. 2783, Baltasar Ladrón de Guevara al virrey 29 de noviembre de 1773.

[12] *Ibidem.*

[13] Regina Hernández Franyuti, “Ignacio Castera; arquitecto y urbanista de la Ciudad de México, 1781-1811”, México, tesis de maestría de la UNAM, 1994, p. 49.

[14] Veáse Esteban Sánchez de Tagle, *et. al., Padrón de frentes e historia de! primer impuesto predial,* 1998, UNAM.

[15] Perry Anderson, *El estado absolutista* siglo XXI editores, 1979, p. 24.

[16] *El segundo conde de Revillagigedo Juicio de Residencia,* México, Talleres Gráficos de la Nación, 1933 (Publicaciones del AGN, núm. 22), p. 174.

[17] Dicho por un funcionario del Ayuntamiento, “la exacción del medio real por vara cuadrada con que por la Superioridad se mandó contribuyeran los dueños de fincas de esta Capital... no fue un nuevo gravamen que se le impusiera, sino sólo una subrogación o sustitución de la antigua obligación en que estaban constituidos de empedrar las calles”, AGN, Ayuntamiento, vol. 136, octubre 24 de 1807.

[18] Esteban Sánchez de Tagle, “Las monjas frente a la remodelación urbana del siglo XVIII”, en Manuel Ramos M. (coord.), *El monacato femenino en el imperio español,* México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.

[19] Archivo Histórico de la Ciudad de México, *Vara cuadrada,* vol. 4161, exp.3.

Una república de vagos y malentretenidos
Santafé de Bogotá 1765-1810

José Enrique Sánchez B.[*]

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera década del XIX, Santafé de Bogotá, en contraste con otras ciudades coloniales[1] de la Nueva Granada, fue escenario de importantes cambios demográficos, sociales, administrativos y políticos. En términos sociourbanos se trata de un periodo que se caracterizó, de un lado, por la constante migración hacia la capital de individuos provenientes especialmente de los pueblos y provincias aledañas a Santafé, hecho que incidió en un acelerado crecimiento demográfico en medio de una sociedad que recientemente había pasado a ser predominantemente mestiza; de otro lado, se trata de un periodo durante el cual se implementaron nuevos saberes a la luz de las reformas de Carlos III y de la Ilustración, las cuales repercutieron en el fortalecimiento de la estructura urbana de Santafé y en la ampliación de sus funciones administrativas, a la vez que su tamaño ya le impedía funcionar sin regular los nuevos retos impuestos una ciudad que crecía rápidamente.

El impacto demográfico de dicha migración sobre la miento capital, originó de forma repentina y permanente el hacinamiento, el desempleo y el incremento de la demanda sobre los abastos que día a día se hacían más caros; simultáneamente, el empobrecimiento se generalizó al punto que la miseria se asentó de una manera desconocida hasta entonces. Tales problemas se agudizaron crisis económica reinante en los dominios españoles y con las epidemias que diezmaron a la población de forma implacable.

Esta situación dio lugar a un creciente submundo de desarraigados que llegaban a Santafé en busca de mejores oportunidades, de indios que se refugiaban en la ciudad luego de fugarse de sus pueblos para evadir el tributo, de mendigos que inundaban las calles pidiendo limosna, de huérfanos y desamparados que rondaban sin destino alguno...; a ellos se sumaban los vagos y ociosos que preferían mendigar o robar antes que trabajar, los borrachos y jugadores dispuestos a todo para alimentar sus vicios, y las prostitutas que abandonaban sus hogares en busca del libertinaje y el dinero. Entre tanto, no se hizo esperar la reacción por parte de los funcionarios borbónicos, en general de la élite ilustrada santafereña, en un frente común, para controlar y erradicar a este submundo que calificó de "perjudicial para la República y el bienestar público".

La producción documental generada por este proceso, nos permite aproximarnos lo suficiente para identificar los ejes macro de la compleja estructura que componían las fuerzas sociales de poder y resistencia urbanos de la Santafé de aquel entonces.

Una sociedad en transición

A mediados del siglo XVIII nos encontramos con una ciudad que renueva su condición de urbe alcanzada a mediados del siglo XVII,[2] que renace y comienza un ciclo de dinamismo en todos los campos, donde el auge de su sociedad, comercio y una revitalizada administración civil, generaron una mentalidad diferente. Fue la primera vez en su historia que la autoridad civil tomó la iniciativa en todos los órdenes, sobrepasando con creces a la religiosa.

Al cierre de su etapa colonial, Santafé sufrió un significativo cambio demográfico y social como consecuencia del incremento de a natalidad y de la intensa migración. Si se tardó en pasar de 10 000 habitantes en el siglo XVII, a 15 000 a mediados del siglo XVIII, solamente entre los años de 1778 y 1800 pasó de 16 002 a 21 464 habitantes, con lo cual sobrepasaría velocidad histórica de crecimiento del Nuevo Reino[3] y cambiaría su condición aldeana por el de ciudad en términos más estrictos[4] a pesar de que apenas

concentrara el 1.9 por ciento social, su población nacional en 1778.[5] En el aspecto social, su población pasó a ser predominantemente mestiza y se comenzó a observar la acción de capas medias compuestas por artesanos y tenderos.

Luego de haber permanecido regida durante más de dos siglos por el esquema de tres parroquias, la ciudad se dio en 1774 una nueva reordenación territorial y un estatuto de "policía urbana"[6] puesto que "su tamaño ya le impide funcionar sin regular su crecimiento, organizar sus servicios y controlar más de cerca sus parroquianos, más numerosos, más indóciles y más pobres".[7] Dicha reordenación basada en la cuadriculación urbana, le proporcionó un manejo más civil a la ciudad convirtiendo las parroquias en barrios y aumentando su número a ocho, con sus respectivas alcaldías menores, sus censos demográficos y su nomenclatura.[8]

La administración municipal del último tercio del siglo XVIII cobró un nuevo aire dentro del proceso estimulado por el resurgimiento económico de mediados de siglo y por la estructura que le brindaron las reformas borbónicas, factores que favorecieron y fortalecieron su gestión. Mientras que la ciudad estaba adquiriendo una dinámica metropolitana, empezó a contar con un grupo de funcionarios más diligentes y más cívicos. Fue esta la "época de mayor brillo en toda su historia colonial, cuyo ímpetu en materia intelectual y social se manifestó en una élite más poderosa que le dio un fuerte impulso y que impugnó los lazos seculares con España para abrir, en 1810, una nueva época",[9] la republicana.

La población perjudicial a la república, un problema publico

Las últimas décadas del siglo XVIII, tanto en la Nueva Granada como en todos los virreinatos de dominación hispánica, fueron anos de un despertar cultural incontrastable como lo comprueba el proceso de reordenamiento de las relaciones entre Estado e Iglesia, las luchas por la reforma universitaria y en general, el proceso de secularización de la cultura y de la sociedad.

Paralelamente a este proceso, la Ilustración en la Nueva Granada

jugó un papel dual al estimular, en formas y grados nunca antes experimentados, nuevas aproximaciones al conocimiento, a la naturaleza y a la sociedad. El tratamiento de temas ilustrados de por sí era un patrimonio relativamente común en un sector amplio de la intelectualidad superior y media de los burócratas y demás ilustrados, como lo testimonia la documentación legislativa, fiscal, eclesiástica y los múltiples artículos publicados en los periódicos capitalinos, poniendo de manifiesto el grado de conciencia política y social de los diversos sectores criollos, así como su decidido interés por los temas y problemas sociales, morales y económicos que aquejaban a la Santafé de entonces. Dichos temas tendrán eco en el Papel periódico de Santafé de Bogotá donde, como lo propone el editorial de su primer número, se trabajan asuntos básicos mediante el empleo de nuevos saberes como la filosofía política, "que nos conduce al conocimiento gobernativo de los pueblos", la moral, "que influye acerca de la regularidad de nuestras costumbres", y la economía "que nos inspira un sólido método en orden a nuestras familias".[10]

Se trataba de una élite ilustrada llamada a "cumplir funciones sociales de dirección en el proyecto de reforma de la sociedad",[11] inspirada en nuevos saberes y nuevos conceptos como los de la economía política y del gobierno económico, que conducirían a los funcionarios borbónicos a trabajar por el "deseo del bien común",[12] y a los sectores ilustrados a promover la noción del "interés común", todo en pos de un fin último, el mejoramiento de la República.[13]

Al aplicar tales postulados, en medio de una ciudad donde contemporáneamente se había generalizado la pobreza urbana (encarnada en una población errante de mendigos, prostitutas, vagos y desamparados), y se había incrementado la migración como resultado de la mayor movilidad geográfica y del desarraigo, se da paso a calificar a esta población como "perjudicial para la República" en la medida que "atenta contra el orden público y las buenas costumbres". En consecuencia, dicha población se convierte en el principal problema "concerniente al orden de los individuos en la ciudad",[14] y por lo tanto, pasa a ser tratada como un asunto de policía,[15] es decir que se convierte en un asunto público.

Así lo confirma en 1801 José Ignacio San Miguel, síndico

procurador de Santafé, al evaluar los nocivos efectos de que era objeto la ciudad originados por la desordenada migración:

> ...la población de esta capital ha tomado de pocos años a esta parte un incrementó muy notable... De los lugares sufragáneos se viene a acoger a la metrópoli innumerable plebe, que la misma experiencia está demostrando ser una porción gravosa al público no solo por inútil, sino por los perjuicios que ocasiona, tanto en lo político, como en lo moral. Si no es la mayor parte del populacho, tampoco es la ínfima la que se compone en Santafé de gentes desconocidas que no se sabe su origen a qué han venido, ni por qué causa subsisten aquí.
>
> ...Los muchos colonos que cada día se nos van agregando disminuyen las fuerzas de la población de las provincias, comarcas que sostienen nuestro comercio, y nos contribuyen con lo necesario para nuestra subsistencia. Unos hombres que en su país auxiliarían los brazos robustos y laboriosos para la agricultura o la industria, vienen a Santafé a abultar el número de los perdidos, de los vagos y delincuentes. Unas mujeres que en la patria serían fecundas madres de familias honradas, recurren en tropas a Santafé para vivir del desorden de la prostitución.[16]

Con el propósito de darle a esta población un manejo público-administrativo, el ayuntamiento de la ciudad establece el control sobre la misma a través de cuatro medidas de policía: el recogimiento de indios forajidos el encierro de mendigos, inválidos y dementes, el concierto de huérfanos y malentretenidos, y el destierro de vagos, amancebados y prostitutas. Cada una de estas medidas expresan una estrategia de índole económico, moral y social, y a la vez tienen una finalidad muy específica, la de hacer de aquella muchedumbre sujetos útiles para la República de acuerdo a las nuevas concepciones que orientaban el ejercicio del gobierno económico de los borbones.

Con tal objeto se implementó una estrategia política de control social urbano civil, conformada por un anillo de instituciones a través del cual se sujetaba al individuo dentro de los parámetros del gobierno económico; un anillo de carácter coactivo, persuasivo y preventivo, que descansaba en una red de instituciones redimensionadas en su finalidad y complementarias entre sí, para sujetar a todos aquellos individuos nocivos al bienestar común. Éste se encontraba constituido por un equipamento urbano institucional representado por el hospicio, la casa de expósitos, la casa del divorcio, la cárcel, el hospital, el taller, la escuela pública, el barrio y la familia.

Para que el anillo entrara en operación, era necesario que

previamente los dueños o arrendatarios de inmuebles avisaran sobre cualquier cambio de residencia personal, de los miembros de su familia, siervos, esclavos, y huéspedes; y que los alcaldes de barrio, mediante el padrón y los listados cuidaran, como lo ordenaba la Instrucción de 1774,

> ...de saber los que entran y salen en su barrio para adquirir el conocimiento perfecto de todos sus habitantes y descubrir por consecuencia los vagos y malentretenidos, los huérfanos y muchachos desamparados de sus padres o parientes, como también los pobres mendigos, para dar a cada una de estas tres clases su conveniente aplicación."[17]

La mentalidad como obstáculo al control del vecindario

A pesar de que la estrategia de intervención, adoptada para controlar aquella población potencialmente reconocida como nociva para la ciudad, estaba casi perfectamente diseñada y fundamentada para tal fin, misma no incluyó el factor tiempo como requisito imprescindible para modificar la mentalidad del vecindario en función de dicha estratega, convirtiéndose así en uno de los más importantes obstáculos para ejercer el control requerido.

En las exaltadas quejas, representaciones y solicitudes de los funcionarios públicos y de los distintos sectores ilustrados, se destacan, de forma especial, los diversos modos de resistencia materializados en prácticas, costumbres y formas de tolerancia particulares de la mentalidad santafereña de la segunda mitad del siglo XVIII; resistencias que llegaron a convertirse en uno de los más importantes obstáculos tanto para el control como para los fines perseguidos por el mismo.

Uno de los principales motivos por el cual los alcaldes de Santafé propusieron en 1765 limpiar la ciudad "de gente vagabunda, evitar las ofensas a Dios y cuidar del público", fue precisamente la gran cantidad de indios forajidos y ociosos que deambulaban por las calles "fomentando las malas costumbres, entregándose al vicio de la chicha, evadiendo el adoctrinamiento y el pago del tributo". Con este propósito se decretó, meses después, que los alcaldes formaran "la numeración y lista puntualizada de todos los [indios] que se hallan establecidos en ella [Santafé] con la expresión de sus pueblos, estado

y ocupación...".[18] El objeto de la medida era localizar a dichos indios, recogerlos y regresarlos a sus pueblos para "bien del público y la extirpación de los vicios".

La tarea fue delegada en el "recaudador de los tributos de los indios forajidos de esta ciudad, quien hace once años que se haya este ministerio". Dicho recaudador informa, en febrero de 1767, que al empezar a formar la lista de indios e indias forajidos, ha experimentado

> que si en una casa se mantenían dos otres indios por el espacio de uno o dos meses, después, cuando iba a solicitarlos para la contribución de tributos no parecía ninguno, dándoseme por razón haberse ausentado, …llegando a tal extremo la malicia de estos naturales que hasta los nombres, apelativos y origen se mudaban de unos tiempos en otros, sin que por ello pudiese …averiguarse que el indio de tal parte se llama de ésta o al otra manera, respecto a quien este año si el uno se llamaba Juan Patacón y lo otra india María Sipacón, después de un año ya se apellidaban diferente... que si en un año se habían matriculado hasta treinta o cuarenta indios, en el subsiguiente apenas se encontraba el número de veinte.[19]

razón por la cual el recaudador termina desistiendo de hacer la lista.

Dentro de los muchos problemas que atentaban contra la paz pública y el buen orden, además de que debían ser atendidos por las autoridades capitalinas, se encontraba la proliferación de libertinas, prostitutas o mujeres dedicadas al "ejercicio de la sexualidad". Al respecto don Matías J.H. de Leyva, Alcalde Ordinario de Santafé, en 1787 expone al virrey los estragos que estas mujeres causan en medio de la tropa, así como el "medio que estima conveniente para limpiar aquella república de mujeres perjudiciales a ella":

> Muy señores míos: por más que procuro cortar con mis providencias el delito de amancebarse los soldados; no es posible conseguirlo, porque cada vez crecen más en este vecindario la mujeres prostitutas, que aun apartándose de ellas los persiguen, reconvienen y provocan continuamente hasta a la puerta de sus mismos cuarteles; de manera que unas veces la tropa, por creerlo caso de menos valer, y otras dirigidos de su pasión, se entregan a ellas con detrimento y nota del público: de esta clase es una mujer natural de Tenjo que vive en las asesorías[20] del Carmen,... a quien, espero de la justificación de Vmds. se sirva castigar y desterrar con más otras muchas que después de anochecido están por lo general a las inmediaciones de los puestos de Guardia...

Las autoridades tenían dos alternativas para limpiar la ciudad de

dichas mujeres, la primera, recluirlas en la Casa del Divorcio cuando se trataba de mujeres que residían en la ciudad; la segunda el destierro a sus sitios de origen cuando se trataba de mujeres llegadas de la provincia, de donde al parecer era la gran mayoría.

A los pocos días el alcalde se ve en la necesidad de comunicarle al virrey la queja que ha presentado el comandante de tropa por el desorden que causan estas mujeres en medio de los soldados:

> En cumplimiento de mi obligación y deseando el mejor servicio de ambas Majestades, no puedo menos de hacer presente a V.E. que a pesar de las repetidas providencias que han expedido mis antecesores, y de las que se han tomado en el corriente año dirigidas todas al loable fin de limpiar esta República de mujeres malentretenidas y que entregadas a un libertinaje, el más desenfrenado, solo viven de tropiezo e inquietud en tanto grado, que el comandanta de esta plaza ha pasado a mi compañero y a mí el oficio, que en copia acompaña esta representación, exponiendo que no puede contener los soldados en los términos que desea por la provocación de estas mujercillas tan prostitutas, que abandonando los pueblos y parroquias de afuera, de donde son oriundas, se acogen a esta ciudad para vivir a su entera libertad. Sin embargo de dichas providencias, vuelvo a decir, que por lo común se han reducido a desterrarlas de esta capital a los lugares de su domicilio; la experiencia tiene acreditado haber sido infructuosos cuantos medios se han acogido por no cumplir éstas con la pena referida, regresando prontamente a esta ciudad con especialidad a principios del año, en que comienzan a celar los Alcaldes Ordinarios y de Barrio, que se acaban de nombrar sin noticia de lo acaecido en el tiempo anterior;[21] de todo lo cual se coligen clara e indistintamente los grandes desórdenes, que es preciso se ocasionen y sigan en este lugar, en el cual la pena de destierro (gravísima por todas sus circunstancias) se mira con el mayor desprecio y sin temor alguno por la facilísima transgresión.[22]

De esta forma don Matías de Leyva llama la atención sobre los medios que utilizan estas mujeres para evadir la vigilancia que ejercen los alcaldes sobre ellas, e igualmente la forma como ignoran el destierro, poniendo así al descubierto las limitaciones de los sistemas de control, las cuales son aprovechadas hábilmente por ellas para resistirse a los mismos.

Las frecuentes epidemias que asolaron a la capital durante la segunda mitad del siglo XVIII,[23] no solamente diezmaron la población y dejaron a muchas familias en el desamparo absoluto, sino también se convirtieron en caldo de cultivo de vagos quienes, durante su corta convalecencia, aprendieron muy pronto a vivir de la limosna y la caridad, para luego refugiarse en su condición de enfermos y salir a pasear por las calles sin otro destino que el de mendigar antes que

trabajar. Irónicamente, muchos de ellos aprendieron el arte en el mismo hospicio donde fueron asistidos durante su convalecencia, pero luego de ésta se resistieron a vivir bajo los reglamentos de la institución que les exigía aprender un oficio con el cual se procuraran su sustento y llegaran a ser sujetos útiles para la República. Así lo confirma el Síndico Procurador de Santafé en 1783:

> El señor procurador general del público ante VE. dice: que con el motivo de la general epidemia de viruela con que ha estado afligida esta ciudad, compadecidos algunos buenos vecinos, de la pobreza de las gentes que es experimento, repartieron competentes limosnas con que se socorrió a que la necesidad, y aunque en la actualidad no faltan quienes continúen ejercitando esta loable virtud; pero abusando muchos de la piedad con que en su necesidad se les socorrió cuando en su enfermedad, estaban justamente impedidos de solicitar con el trabajo su alimento, han formado por balance el pedir limosna, después de hallarse libres, y sin embargo, para el trabajo, dándose enteramente a la ociosidad prevalidos de las señales que manifiestan al público, haberles quedado del contagio, para hacer creer que les dura el impedimento. De esta suerte, apenas se da paso en las calles, que no se tropiece con tres o cuatro limosneros, especialmente muchachos de uno y otro sexo, que pudieran estar ya dedicados al algún arte o ejercicio en que sirviesen al público y ganasen al menos lo bastante para su manutención, lo que en otra edad sería dificultoso y se verían en la precisión de continuar toda su vida de holgazanes en conocido perjuicio así de ellos mismos, como de la República, que tanto se interesa en que no se permita la ociosidad...[24]

El desvalido, y por extensión el mendigo, era tratado tradicional. mente como el intercesor privilegiado entre Dios y sus criaturas, "como el que abre las puertas del reino divino",[25] por lo tanto, la salvación del cristiano estaba relacionada con las obras de misericordia en favor de sus hermanos más pobres. A mediados del siglo XVIII la Ilustración y los nuevos conceptos del gobierno económico plantearon la distinción entre pobres verdaderos y pobres de profesión, y en consecuencia debían recibir un tratamiento distinto. Para los primeros se crean las instituciones como el hospicio donde se les presta refugio y asistencia mientras que aprenden un oficio con el que puedan subsistir; a los segundos se les encierra y coacciona para que se apliquen en un oficio útil a la República. Para que esta estrategia cosechara sus propios frutos, era necesario cambiar la mentalidad de "las almas caritativas" para que ayuden al pobre con sus limosnas, ya no en la calle sino en las instituciones dedicadas al servicio de ellos. Así no sólo se lograba recoger de las calles a tantos mendigos que están en peligro de perderse en los vicios con perjuicio

para el bien común, sino que además desaparecería el recurso que permite a muchos vagos vivir de la limosna y no del trabajo.

Una de las mayores dificultades con la que esta estrategia tropezó fue precisamente la mentalidad, la tradición y las creencias, pues éstas eran superiores a toda conciencia sobre los beneficios del bien común y a la función política del mismo. Para ayudar al pobre antes era necesario formar al ciudadano.

En consecuencia no eran extraños los frecuentes reclamos de las autoridades santafereñas y de la élite ilustrada local sobre el perjuicio que causaba a la República la práctica de la limosna en las calles, como lo expresa en 1783 el procurador de Santafé refiriéndose a éste particular de la siguiente manera:

> …debiéndose poner un más que ordinario remedio a tan grave daño, el procurador general, en cumplimiento de su ministerio lo hace así presente a V.E. para que atendiendo a que por repetidas providencias está mandado que se recojan todos los pobres y muchachos vagamundos en los reales hospicios, …sin permitirse por ningún caso limosneros por las calles, aunque sean enteramente inválidos, pues para esto principalmente fueron establecidos los hospicios en donde tendrán lo necesario para su conservación, y los vecinos piadosos que quieren ejercitar la caridad, lo podrán hacer en el mismo hospicio, en las cárceles, hospital, y el público logrará que los verdaderamente pobres, no sirvan de pretexto a los que no lo son, para ejercitarse en la ociosidad...[26]

A esta práctica no escapaban los religiosos, acción especialmente reprochable cuando recientemente se acababa de ampliar el hospicio. Por ello, en una carta del 17 de diciembre de 1795, las autoridades le comunican a los provinciales de los conventos de Santo Domingo. San Francisco, Capuchinos, Agustinos y Candelaria, que:

> Habiéndose ya concluido la obra de los Hospicios, se ha dispuesto recoger en ellos los pobres de uno y otro sexo que andaban vagando por las calles, como ya se ha empezado a ejecutar con bastante número de ellos y se continuará hasta recoger los que se vayan descubriendo, lo que aviso a Vuestra Reverencia para que en esta inteligencia se sirva mandar que la comida que antes se distribuía caritativamente a los pobres que concurrían a la portería, se conduzca al Hospicio..., a fin que de este modo, no deje de tener efecto la loable caridad de esta comunidad y se evite un recurso a los pobres que por regla de buen gobierno conviene recoger, y a los vagabundos que tanto importa desterrar de la sociedad.[27]

Era evidente que el cambio de enfoque también se aplicara en las prácticas y mentalidad de las personas, de lo contrario “nada se podrá hacer mientras que el público no se forme una idea más racional, más

propia, y más digna de la caridad".[28] Para tal efecto fue necesario insistir a través de algunos escritos que pretendían desligarla relación entre limosna y virtud teológica, con el objeto de desestimular al práctica de la limosna y así conjurar los daños que ésta ocasionaba entre los pobres de "profesión" dedicados al ocio y los vicios. El medio más adecuado para advertir al público ilustrado sobre éstos problemas, y a través de ellos al resto de la población en compañía de las autoridades locales, era precisamente el plantear los mismos en los semanarios capitalinos:

> Aquí yo quisiera poder separar de los ojos de muchas personas un sin número de preocupaciones, que no les dejan examinar las cosas en aquel punto de vista que exige la razón. Aquí quisiera ver reunidos a todos los misericordiosos y caritativos que dan por amor a Dios el pan de cada día a los necesitados. Yo les dijera: he aquí, Señores, la familia de Jesucristo tan recomendada en su ley; pero he aquí un agente que vano fuera infeliz, si vosotros lo miráseis con una compasión más racional, con una caridad más ilustrada y generosa. Vosotros tenéis al culpade que permanezcan en esa miserable suerte…[29]
>
> La caridad bien ordenada hace del prójimo necesitado una persona útil al público ¿de qué sirven las limosnas que se derraman en las puertas de las casas?, ella es verdad aprovechan al que las da, pero jamás sacará a los pordioseros de su miseria. Esta especie de contribución, sirve para aumentar el número de los holgazanes, pues mucha parte de los mendigos no son de otra clase, excepto ciegos y estropeados.[30]

La sociedad santafereña, al igual que algunas otras ciudades de la Nueva Granada, era una sociedad que contaba con formas veladas y abiertas de amancebamiento y concubinato, siendo especialmente esta última "para los casados, una forma de poligamia, para los solteros de intemperancia, para los pobres de unirse por vínculos afectivos, y para los pudientes, una forma de sostener una relación secreta con una joven de estrato inferior, por cierto menos escandalosa que llevarla al altar".[31]

Es difícil llegar a establecer el número de relaciones de este tipo pues no se conocen estadísticas al respecto, sin embargo conocemos del reducido y sospechoso porcentaje de casados proporcionado por los padrones, así como del elevado número de procesos originados por estos delitos, factores que nos permiten inferir una gran presencia del concubinato y del amancebamiento como una situación "estable y relativamente aceptada".[32]

Dentro de las múltiples funciones de los alcaldes de barrio se

encontraba la de descubrir a aquellas personas que se encontraran viviendo en “mal estado”, es decir amancebados o en concubinato, ya que se trataba de relaciones ilícitas que propiciaban el escándalo y las malas costumbres, y a su vez eran el origen de nacimientos indeseados que nunca llegaron a ser reconocidos por sus legítimos padres, de críos abandonados a su suerte en las calles, o de criaturas destinadas a una muerte pronta, cuando no al aborto, y por lo tanto atentaban contra el buen gobierno. A pesar de que las amonestaciones y los procesos por este tipo de delitos fueron comunes durante la segunda mitad del siglo XVIII, parece ser que nunca llegaron a ser sufrientes para controlar y disuadir a la población de incurrir en este tipo de relaciones.

En este contexto, y de acuerdo a las evidencias, podemos afirmar que tanto la sociedad como las autoridades terminaron por adaptarse a la abrumadora realidad abriendo un cierto margen de tolerancia hacia este tipo de relaciones. Así lo confirma el proceso por amancebamiento y concubinato seguido a Hermenegildo Rodríguez y a Marcos Muñoz, dos alguaciles de vara, quienes en lugar de observar un comportamiento ejemplar de acuerdo a su cargo y de velar por el cumplimiento de las normas, eran objeto, desde hacía algunos años, de escándalo público por frecuentar a dos mujeres en relación ilícita.

La investigación se inicia en los últimos días de enero de 1780, cuando llega a manos del oidor alcalde de corte, don Joaquín Vasco y Vargas, un denuncio en el cual se advierte

> que en uno de los barrios de esta ciudad, calle que llaman de Santa Clara y de don Ignacio Quijano, en una de las tiendas asesorías a ella se abrigaban y acogían varios hombres quienes llevaban consigo sus mancebas y que servían para otros fines dignos de enmienda, para indagación de la verdad, y que se viniera en conocimiento de los hechos que se denuncian…[33]

El alcalde toma cartas en el asunto y sale muy de mañana dirección a la casa señalada, en compañía del escribano, para recoger la evidencia necesaria y hacer el arresto correspondiente.

> Al llegar allí encontraron “entornada la puerta de dicha casa con señales de haber salido gente de ella, y pasándose a reconocer la tienda se encontraron en ella dos hombres durmiendo que llamados y reconocidos, se vieron ser los dos ministros alguaciles de vara,

el uno de ellos Hermenegildo Rodríguez que lo era de su Señoría [el oidor], y el otro, Marcos Muñoz, del Señor Juan Francisco Pey Ruiz.[34]

Los dos alguaciles son acusados de “amancebamiento público y escandaloso mantenido por largo tiempo”. Tanto el delito como los atenuantes son confirmados por los mismos testigos entre los que destacan algunos funcionarios públicos que declaran tener previo conocimiento del hecho, lo cual nos habla del grado de tolerancia que existía con respecto a este tipo de uniones.

El primer testigo declara que la esposa de Hermenegildo Rodríguez Francisca, “tiene tienda en la calle de Florián; pero que en las ocasiones que pasó al cuarto o tienda de la calle de Santa Clara, nunca la vio en ella, solo sí a otra mujer llamada Juana… la que ha oído decir mantiene público concubinato con el citado Hermenegildo…”; también declara que el otro acusado, Marcos Muñoz es soltero, pero que “por lo regular lleva un niño chiquito como de ocasiones que nueve años a quien reconoce y llama hijo”.

Llamado a declarar, el escribano dice que Hermenegildo es casado con Francisca, y

que conoce de un año... a una mujer llamada Juana, a quienes ha visto juntos en muchas ocasiones...; pero ha oído decir públicamente que están y han vivido amancebados y que por tanto infiere se hayan mudado a distinta casa donde los ha conocido últimamente... donde la expresada Juana despacha la chicha como en tienda propia.

Sobre Marco Muñoz declara que es soltero. “Y preguntado si conoce igualmente la manceba de éste, dice que también la conoce ahora cosa de un año... que sabe se llama Juana... que le conoce de esta mujer tres o cuatro hijos, y que ha oído decir que siempre han vivido juntos...[35]

Un tercer testigo declara que a ...Muñoz le tiene por soltero, sin embargo... que le conoce cuatro hijos pequeños, dos hembras y dos varones. Agrega: que habrá... dos años poco más o menos que ha oído decir que los dos mencionados[36] vivían en público concubinato con unas tales Juanas... que de vista conoce a las dos.[37]

Llamado a declarar la suegra de Rodríguez, dice

que habrá el espacio de seis años poco más o menos, que el referido Hermenegildo Rodríguez, su yerno, no dormía en su casa,[38] ni pasa a su mujer alimento alguno por hallarse distraído con la citada Juana, que alguna otra vez se presentaba por la mañana solo con el fin de reñir con su mujer de quien no cuidaba ni hacía caso.

Sobre los dos acusados afirma que son compadres y que los dos viven en público amancebamiento.

En el testimonio de Francisca Antonia Daza, esposa de Hermenegildo, testifica que su esposo se encuentra en “concubinato adulterio desde hace cinco años “con una mujer llamada Juana, criada que había sido de las señoras Pontonas”. Al preguntársele el por qué no lo había denunciado antes, respondió que hace un año lo había hecho a fin de que se le “amonestase y pusiera remedio; que no ha continuado sus quejas temiendo no la maltratase...”. Agrega que su esposo y su manceba han vivido en cinco casas distintas desde que están juntos. Sobre Marco Muñoz confirma lo dicho por los otros testigos.

Llamado a testificar don Amonio Álvarez, alcalde de barrio y del respectivo cuartel de la Plaza, afirma haber sindicado a Hermenegildo porque no “hacia vida con su mujer”.

A las declaraciones de los testigos se siguen las de los acusados, con sus respectivas defensas:

Llamada a declarar Juana Ribero, concubina de Marco Muñoz, dice conocer a los dos acusados hace dos años, que no tiene relación ilícita con ninguno de los dos. Aclara que es viuda hace diez años y que sus cuatro “hijos no son de legítimo matrimonio sino tenidos posterior a la muerte del marido”, y que tampoco son de Marcos.

Llamado a declarar Hermenegildo y preguntado si ha estado preso en otra oportunidad, dice que hace “ocho años... que siendo alcalde ordinario el D.D. Francisco Vélez, le sumarió por ilícita amistad con una mujer y que por ésta fue desterrado por un año de esta capital, que cumplido volvió a establecerse en ella”. En una segunda instancia el acusado niega todos los cargos que se le imputan en el presente proceso.

Llamado a declarar Marcos Muñoz, de condición mestizo, y “preguntado si conoce a Juana Riberos, y si con ella ha tenido ilícita amistad, responde que la conoce; y que ha mantenido con ella el espacio de un año ilícita amistad, con el fin de casarse con ella, como que tiene una hija en ella... su edad como de once meses…”. Con respecto al haber sido encontrado aquella mañana en la chichería, afirma que se quedó en la tienda aquella noche por “haber llegado tarde de la ronda” y no poder entrar a su cuarto que queda en casa

del oidor a quien sirve, D.D. Francisco Pey.

Luego de que tanto los testigos como los acusados rindieron sus declaraciones, el fiscal procede a emitir su concepto, en el cual argumenta que a pesar de que “no se descubrió la ejecución del delito, ni lo actuado se descubre haya sido escandaloso el concubinato...”, si quedó en evidencia la amistad ilícita de los dos acusados. así como el incumplimiento de las obligaciones de Hermenegildo con su esposa; en consecuencia pide que se les dé castigo ejemplar.

La sentencia final promulgada el 15 de marzo de ese mismo año dice que,

> visto por lo que resulta de estos autos: haciendo justicia se apercibe a Hermenegildo Rodríguez y Marcos Muñoz que de reincidir en los concubinatos que han mantenido serán desterrados de esta ciudad y castigados con otras severas penas, y al Hermenegildo se le previene igualmente que viva en paz y en la unión maridable con su mujer Francisca Daza, cumpliendo con las obligaciones, que a la menor queja o motivo que dé para ello por la falta de sus obligaciones, será severamente castigado; y a Marcos Muñoz igualmente se le previene que prontamente practique las diligencias para contraer el matrimonio que ofrece con Juana Riberos, con quien dice haber tenido amistad ilícita, y de este modo legitimar la prole que confiesa, y a uno y a otro se les abonará el sueldo que gozan como ministros de vara en el tiempo que han estado presos...[39]

La “complicidad” de los testigos y la aparente condescendencia por parte del fiscal y de la justicia, nos hablan del grado de tolerancia que existía a nivel social e institucional con respecto a este tipo de prácticas; igualmente no deja de ser sorprendente el hecho de que se le pagara a los alguaciles el mes y medio de sueldo que dejaron de recibir mientras estuvieron presos.

---

* Historiador, investigador docente del Departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia.

1 “Entendemos por ciudad colonial aquella de origen hispanoamericano, ordenada en su espacio por una estructura de damero centrada en torno a la Plaza Mayor y zonificada principalmente con base a las iglesias parroquiales, recientemente jerarquizada en sus sectores sociales, con fuerte predominio de los espacios interiores (vivienda), espacios públicos escasos y de uso preferencial como sitios de encuentro ritual, gran influjo de lo

mágico religioso en las percepciones y sistemas de valores, unidad interior de paisaje y monumentalidad centrada en las edificaciones religiosas, control de las personas mediante la vigilancia directa individual y el ejercicio de una rígida normalización sustentada en la moral católica, ritmos de vida pausados y rutinas establecidas hasta los detalles más íntimos en el uso de las horas".

Mejía, Germán Rodrigo, *Los años del cambio: Espacio urbano y urbanización en Bogotá, 1819-1910,* Distribución presentada para optar al grado de doctor de Filosofía, Universidad de Miami, agosto, 1993, pp. 49-50.

[2] Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá*, Salvat-Villegas Editores (12 t.), 1989, II, p. 18.

[3] Esta supremacía en el ritmo de crecimiento con respecto al total nacional se perderá en el siglo XIX; sólo hasta la segunda década del siglo XX. Bogotá vuelve a remontar su tasa de crecimiento con respecto al país.

Vargas Lesmes, Julián y Zambrano P., Fabio. "Santafé y Bogotá, Evolución histórica y Servicios Públicos 1600-1957", en *Bogotá: Retos y realidades, Ifeaforo, Bogotá,* 1888, pp. 17-22.

[4] En 1790 las ciudades grandes cuyo promedio oscila entre los 5 0000 habitantes es encuentran México (11 3000), Lima (52 627), La Habana (51 000), Santiago de Chile, Puebla de los Ángeles (México) y Caracas. En el grupo de las ciudades intermedias se destacan Guanajuato (32 098), Cuzco (31 982), Mérida, Quito, Zacatecas, Guatemala, Potosi, Cochabamba y Oaxaca (19 077), Santafé (18 000 en 1793) y la Paz.

Vargas Lesmes, Julián, *La sociedad de Santafé colonial,* Centro de Investigación Popular CINEP, Bogotá, 1990, pp. 21-22.

[5] De acuerdo a los padrones conocidos hasta 1778 Silvestre afirma, pocos años después, que el distrito de la Audiencia de Santafé, "con sus 558 Poblaciones de Ciudades, Villas, Pueblos de Yndios, y Sitios o Parroquias", cuenta con 826 550 almas.

Silvestre, Francisco, *Descripción del reyno de Santafé de Bogotá,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968. p. 26.

[6] "Instrucción para el gobierno de los Alcaldes de Bario de esta ciudad de Santafé de Bogotá, Santafé 10 de noviembre de 1774".

Archivo General de la Nación (AGN). Sección Colonia, fondo Real Audiencia de Cundinamarca, t. 2, rollo 3, fols.: 303-303. En adelante será citada como *Instrucción de 1774.*

[7] Vargas, *op. cit.,* p. 7.

[8] Durante el último cuarto del siglo XVI Santafé, en relación a Hispanoamérica aparece como una capital de segundo orden comienza a adquirir tamaño crítico y en vías de afirmar sus funciones burocráticas y ciudadanas.

[9] Vargas y Zambrano, *op. cit.,* p. 17.

[10] *Papel periódico de Santafé de Bogotá* 1791-1797 (edición facsimilar), 6 t. más uno de índice, Banco de la República, Bogotá 1978 t. I núm. 1, 9 de febrero de 1791.

[11] Silva, Renán, *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII,* Contribución a un análisis de

la formación de ideología de independencia nacional, Banco de la República, Bogotá, 1988, p. 34.

[12] "Relación sobre el gobierno del Virrey D. Sebastián de Eslava por el oidor D. Antonio Berastegui, 1751", Capítulo Gobierno, en Giraldo Jaramillo, Gabriel, *Relaciones de mando de los virreyes de la Nueva Granada,* Memorias Económicas Banco de la República, Bogotá, 1954. p. 34.

[13] *Papel periódico,* t. I, núm. 10, 15 de abril de 1791.

[14] Martinez Bom, Alberto, "La Policía de la Pobreza", no *Revista Foro,* núm. 3, julio de 1987. Bogotá, p. 64.

[15] Con las reformas borbónicas se pone en "juego un concepto de policía que no coincide con nuestra idea actual, restringidas a la seguridad. La idea colonial de policía afines del siglo XVIII tiene un rango bastante amplio: abarca todas aquellas acciones que llevan al bienestar del Estado y sus miembros, e incluye:

a) medidas de mejoramiento económico, pasando por el aseo, el alumbrado público, los caminos y los abastecimientos, el comercio, las fábricas

b) la seguridad pública, pero también la moral y la religión, en tanto conducta pública de personas y familias;

c) le concierne el manejo de "los pobres, los enfermos, los labradores, la servidumbre". Saldarriaga Vélez, Oscar, "¿Católicos o ciudadanos?", Gobierno Paroquial en Bogotá, 1780-1853, en *Universitas Humanística,* Pontificia Universidad Javeriana, núm. 37, año XXII, enero-junio 1993, Santafé de Bogotá, pp. 25-34.

[16] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 11, rollo 11, f. 243r, v.

[17] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 11, rollo, ff. 244v-245.

[18] AGN, Sección Colonia, Fondo Miscelánea, t. 28. rollo 28, f. 188v.

[19] *Ibid*., 396v.

[20] También denominadas chicherías.

[21] Cada año, en enero el Ayuntamiento se reunía para realizar la elección y remoción anual de los alcaldes ordinarios y demás oficios concejiles.

[22] Revista del Archivo Nacional, núm. 19, agosto de 1938, Bogotá, pp. 45-46.

[23] Peste del Japón 1759-1760. Epidemia de Viruela 1782-1783, 1788, 1801-1803, "Mal furioso de tos y calenturas", 1808. Fundación Misión Colombia, *op. cit.,* t. 3, p. 79.

[24] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 3, rollo 3, f. 613r, v.

[25] Martínez, *op. cit.,* p. 62.

[26] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 3 rollo 3. ff. 613v-614.

[27] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 3, rollo 3, ff. 613-614r.

[28] *Papel periódico,* t. I, núm. 13, 16 de mayo de 1791.

[29] *Papel periódico,* t. I, núm. 14, 13 de mayo de 1791.

[30] *Correo Curioso,* Erudito, Económico y Mercantil 1801 (facsimilar), Biblioteca Nacional, 1993, núm. 40, 17 de noviembre de 1801.

[31] Vargas, *op. cit.,* p. 280.

[32] De acuerdo a los padrones de 1778 y 1793, este fenómeno era común entre todos los grupos de la población, pero lo era aún más entre mestizos, indios y negros donde el índice de casados era menor que en al de blancos. Entre 1778 y 1793 el bajo porcentaje de casados no solamente no permaneció estable sino que se agudizó en un 1.8 por ciento, cuando al mismo tiempo la población creció un 15.2 por ciento.

[33] AGN, Sección Colonia, Fondo Policía, t. 3, rollo 3, f. 264.

[34] *Ibid.,* f. 264v.

[35] *Ibid.,* f. 627.

[36] Se refiere a los dos alguaciles.

[37] *Ibid.,* f. 628v.

[38] En la casa de su hija.

[39] *Ibid*., ff. 638v, 639.

Casa y orden cotidiano en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII

Pablo Rodríguez Jiménez[1]

En el Nuevo Reino de Granada ninguna otra construcción distinta a las visibles iglesias y a las sedes de los Cabildos fue tan notoria como la casa colonial. Criolla, mestiza o indígena, la casa era el lugar donde las familias aseguraban un hogar, daban calor a sus días y conservaban un honor. En la tradición castellana medieval todo individuo debía pertenecer a una "casa y solar conocido"; entendiendo por tal, que todo hombre o mujer, debía pertenecer a un lugar. Pero esta pertenencia a un lugar equivalía a participar de una familia, de una comunidad. En la época, no era extraño que españoles recién llegados a una ciudad y acogidos por una familia, confesaran pertenecer a la "casa" de esta familia. Casa y familia tuvieron entonces similar significado entre los sectores más hispanizados de la sociedad.

La casa de dos pisos fue excepcional en la Nueva Granada. Salvo en Cartagena de Indias, donde barrios como La Merced y San Sebastián casi constituían un conjunto de casas suntuosas de dos y tres niveles, la casa de una planta fue el patrón común de las ciudades y villas coloniales. Las pocas casas de dos pisos de cada lugar enmarcaban la plaza principal. A partir de la cual un variado paisaje de casas de un nivel se alineaba hasta los extramuros de la ciudad.

La casa de alto y bajo, como se llamaba a la de dos pisos, era propia de las familias más ricas. Se requería gran capital para construir una edificación de esta complejidad. La teja y el adobe

empezaron a ser utilizados en el siglo XVI, sin embargo no todas las poblaciones contaban con fábricas para su producción, ni se los conseguía a lo largo del año. El precio de la teja hacía de distintivo de las casas que lo enseñaban en sus techos. La construcción de una vivienda de dos pisos llevaba varios años. Hoy los restauradores de estas viviendas encuentran que muchas se construyeron en forma interrumpida.

Las casonas de dos pisos que construyeron los encomenderos de los siglos XVI y XVI eran utilizadas como depósito y como vivienda. En los cuartos del primer nivel se amontonaban los productos que los indígenas pagaban como tributo y se alojaba a la servidumbre. En el piso superior se hallaban las alcobas de la familia. Esta distribución varió en el siglo XVIII. El primer piso fue ampliado, las familias trasladaron allí parte de sus alcobas, las áreas sociales se impusieron y en ocasiones, abrieron una tienda con puerta o ventana a la calle. La cocina y la servidumbre continuaron en el primer piso, aunque alrededor de un nuevo patio. Estas casas tenían una puerta en un costado para el ingreso de las bestias, la leña y el agua.

Las viviendas de una planta, según fuera su tamaño, calidad y ubicación indicaban la condición social de sus propietarios. Muchas casas cercanas a las plazas mayores se entremezclaban con las de dos pisos, eran tan espaciosas como éstas y tenían una distribución armoniosa. Las más opulentas se componían de dos y tres patios.

Una forma más modesta de casa de una planta, difundida en todas las ciudades neogranadinas, fue la construida en forma de L alrededor de un patio central. Se adornaba con un contraportón que daba acceso a un espacioso corredor. En éste se situaba el comedor y los muebles que servían de sala. Las dos habitaciones que poseían se comunicaban con el interior a través del corredor y, cuando daban a la calle, con una ventana. En estas casas vivía la gente de condición social media de las ciudades: blancos pobres y mestizos de algún patrimonio. Este tipo de vivienda era corriente en barrios como San Sebastián y Santo Toribio en Cartagena, La Catedral y El Príncipe en Santafé de Bogotá, San Benito, San Roque y San Lorenzo en Medellín, San Agustín en Popayán, y Santa Rosa y San Nicolás en Calí.

El bohío, o rancho de paredes de bahareque y techo de paja, era la

vivienda común de la gente pobre de todas las ciudades coloniales. Estaba conformada por una sola alcoba que servía de dormitorio y sala. En la parte posterior una hornaza bajo una enramada de techo pajizo sin paredes era toda la cocina. En cada lugar, éstas indicaban que allí vivían los indígenas, mulatos y negros. El aspecto rústico de estas viviendas fue el rasgo distintivo de los barrios: Las Nieves y Santa Bárbara de Tunja y Santafé de Bogotá, de Santo Toribio y Getsemaní de Cartagena, de Guanteros y Quebrada Ariba en Medellín y de San Nicolás y San Agustín en Cali.

Con excepción de las grandes casas coloniales, el común de las viviendas de la época poseía muy pocas alcobas. Las casonas cartageneras y payanesas tenían numerosos cuartos para la familia, parientes, visitantes y sirvientes. En éstas, la alcoba tendía a ser un espacio privado, individual. No obstante, la mayoría de las viviendas sólo poseía uno o dos cuartos en los que se dormía, comía y vivía. La casa de los pobres, mestizos, indígenas y mulatos, se componía casi exclusivamente de una alcoba, en la que se encontraba un camastro y los pocos muebles que componían su menage.

Esta estrechez de la vivienda era advertida y denunciada como la causa de la promiscuidad en que vivían muchos sectores de la población. Al respecto, el capuchino Joaquín de Finestrad, que había recorrido distintas regiones del Nuevo Reino, se lamentaba en su notable escrito *El Vasallo Instruido* en los siguientes términos: ...aún aquellos que tienen la proporción en sus casas, de cuyo beneficio carecen los más, viviendo en unas pobres chozas, y viéndose por esta razón precisados a dormir en cama franca, o común a todos; hermanas con hermanos, y padres con hijas, o a ser éstos testigos oculares del recato matrimonial tan recomendado".[2] Unido a la limitación de espacio estaba el hecho de la casi total ausencia de puertas que aislaran los cuartos interiores. Aquí todo era visto, todo era escuchado. Lo íntimo individual, lo que se entendía como privado, era el espacio de la familia. En Popayán, una mujer se extrañaba de que su esposo se molestara porque le había interrumpido la lectura. El archivo judicial no cesa de decírnoslo, en esta sociedad con tantas ranuras y tabiques todo era visto, pero especialmente lo anormal y lo ilegal.

El uso del tiempo diario

Probablemente una de las diferencias más significativas de la sociedad colonial con las sociedades modernas consistía en que los tres acontecimientos decisivos en la vida de cada individuo ocurrían en casa: se nacía, casaba y moría junto a los parientes y amigos. En el orden cotidiano, la vida del hogar estaba regulada por dos actividades: orar y comer. Alimento espiritual el uno, alimento corporal el otro. Antes del amanecer, y hacia las seis de la mañana, la familia se reunía a rezar. Daba gracias por el nuevo día y encomendaba las tareas a realizar. Los alimentos del día, el almuerzo y la comida, eran agradecidos con una oración. En la noche la familia se reunía de nuevo para rezar el rosario. Las horas de oración eran tan cumplidas que constituían la referencia de horas de la comunidad. No se decía “al despuntar el alba” o “como a las siete de la mañana”, sino “después de la primera oración”.

Cada hogar aspiraba a una imagen de santidad. Las paredes de los salones y las alcobas eran decoradas con lienzos y retablos de imágenes cristianas. Normalmente eran representaciones de cuerpo de algún santo o de un pasaje bíblico. Otras también apreciadas eran los populares exvotos, simbólicas narraciones de gratitud por un favor recibido. En un rincón de un zaguán o de una alcoba principal se situaban el altar doméstico, sitio en el que se efectuaban los rezos colectivos. Algunos de estos altares eran suntuosos, llegando a contener imágenes de bulto de santos traídas de Quito y Lima. Las promesas religiosas y las penitencias que imponían los clérigos eran rezos cotidianos del santo rosario en casa. Más allá de las iglesias y conventos, en los hogares se vivió una intensa religiosidad doméstica. Hoy sabemos que esta manifestación estuvo asociada también a la escasez de conventos femeninos y a su definido carácter elitista.

Una de las labores cotidianas más importantes de los hogares coloniales eran encender y conservar el fuego. Labor esencialmente femenina, al prender las primeras brasas en la cocina empezaba el día. En la época se acostumbraban tres comidas principales y tres ligeras. Las primeras estaban compuestas por el desayuno, la comida y la cena. Las segundas, que variaban de denominación en cada región, eran los “tragos” del despertar, las once o medias nueve y la

merienda de las cinco de la tarde. Esta cadena de comidas obligaba a mantener el fuego encendido en la cocina y a una gran actividad de las mujeres en casa. En la noche, siempre debía mantenerse a mano un tizón encendido para iluminar los cuartos o el camino por el corredor. Tal vez no existía lugar más activo y social de la casa que la cocina.

Otro elemento doméstico asociado a la naturaleza femenina era el agua, ésta debía traerse a casa en pesados toneles desde los arroyos o las fuentes vecinas, transporte que constituía un oficio no exclusivamente masculino. El uso debía ser medio y cuidadoso. Se distribuía en las fuentes de las habitaciones para el lavado de las manos y el rostro. En la cocina se le requería para la cocción de alimentos y limpieza de los utensilios da plata, porcelana o simple madera. En el patio también se almacenan para dar de beber a los sirvientes, a las bestias y asear las bacinillas. Asimismo eran las mujeres las que lavaban a niños y enfermos.

Entre los sectores populares la vida cotidiana estaba definida por el trabajo. La variedad de oficios que realizaban hombres y mujeres eran ejecutados, muchas veces, en casa. El exiguo espacio de la casa servía de vivienda y de lugar de trabajo. Los herreros, carpinteros, curtidores, zapateros, sastres, sombrereros plateros y las cigarreras, tejedoras, costureras, hilanderas, encajeras, y muchísimos otros artesanos, tenían sus talleres en su propia vivienda. Este hecho, por el número de artesanos que había en cada ciudad, debería hacernos dudar de la tradicional idea según la cual el rol masculino era externo la casa. En los sectores populares, especialmente de artesanos, los hombres, pasaban el día trabajando en casa, los movimientos de la gente no les eran extraños y recibían la ayuda de sus esposas e hijos

Las familias de artesanos eran también escuelas de trabajo. Uno o varios de los hijos de un artesano seguían el oficio de su padre. En su ausencia un sobrino o un joven del vecindario hacía las veces de aprendiz. A los adolescentes que trabajaban en un taller, con tan sólo nueve o diez años ya se los nombraba por su oficio. A la muerte del padre, el hijo mayor heredaba las herramientas y el buen nombre. Ya en la época colonial los oficios eran asunto de familia, como conformando un linaje.

Formas de vivir

Uno de los hechos más notables de la vida familiar colonial era que ésta muchas veces se compartía con parientes lejanos, esclavos y sirvientes. En los distintos sectores sociales, la familia no estaba conformada exclusivamente por padres e hijos, pues normalmente la integraban también abuelos, tíos, primos, suegros, yernos, cuñados y ahijados. En cada historia familiar, razones económicas, demográficas o circunstanciales, conducían a que la vida familiar fuera compartida con otros. En algunos lugares esto llegó a ser tan común, que a los primos hermanos simplemente se les llamaba hermanos. Asimismo, la costumbre de la posesión de esclavos domésticos era algo más que una inversión económica. Con demasiada frecuencia los esclavos daban a sus amos, además de servicios durante toda su vida, compañía y afecto.

La familia compuesta por tres generaciones, padres, hijos y nietos, parecería haber sido más frecuente entre quienes tenían un patrimonio. A pesar de haber existido un régimen igualitario de herencia, y derechos de los hijos a reclamar las partes en el momento de su matrimonio, muchos padres exigían a los hijos continuar residiendo en casa. Establecer una nueva casa era algo sumamente oneroso. El hecho es que en cada ciudad, entre los grupos solventes de la sociedad, encontramos casas donde los abuelos convivían con dos o tres hijos casados, sus respectivas esposas y sus nietos. En algunos casos, los padres condicionaban el permiso de matrimonio de sus hijos a que la nueva pareja continuara a su lado. Forma sutil de hacerse a una compañía y a unos brazos para el trabajo. Red que no ocultaba su influencia sobre el diario vivir y el destino de estas parejas.

Un factor que limitaba la existencia de familias de tres generaciones era la temprana edad a la que se moría. Menos del 7 por ciento de la población de las ciudades superaba los 55 años, siendo los hombres quienes primero sucumbían en esta fatal demografía. Así, aunque el común de la población de las ciudades contraía nupcias y concebía sus primeros hijos relativamente temprano, pocos nietos tenían la oportunidad de conocer y convivir con sus dos abuelos. El caso más frecuente era criarse con los

padres y con una de las abuelas.

La circunstancia de vivir distintos hermanos con sus hijos en casa de los padres, motivados por necesidades económicas y afectivas, no dejaba de presentar situaciones reveladoras. A la muerte de los padres, recibían en herencia fracciones de una casa que podían conservar durante muchos años. En el centro de Medellín, a fines del siglo XVIII, cuatro hermanos Álvarez compartían la casa que habían heredado. Cuando en una ocasión debieron declarar la porción que cada uno tenía, dos afirmaron poseer de a séptimas partes y dos de a parte y media. Hecho interesante en estos casos es descubrir que la tutoría de la casa recaía no siempre en un hombre. En el caso comentado, se trataba de la hermana mayor doña Gregoria Álvarez, casada con don Miguel Gómez.[3]

En ocasiones, también, el parentesco familiar determinaba la vecindad. En barrios de reciente conformación o que habían conservado lotes baldíos, hermanos y primos recibían en herencia fracciones de un predio donde levantaban sus casas, convirtiéndose en vecinos. Calles como la del Rosario o El Carnero en el barrio Guanteros de Medellín, eran reconocidas como de las familias Olarte y González. El parentesco aquí no se reducía a una casa, abarcaba la calle y el barrio. Lo público, es decir la calle, era alterado por lo doméstico que no se contenía en un espacio privado.[4]

La convivencia de distintas familias en una misma casa no es un hecho reciente. Ya en el siglo XVIII distintas ciudades colombianas observaban este fenómeno. En Cartagena de Indias, Tunja y Santafé se nombraba como “tiendas”, “asesorías”, “dichas” y “cuartos” a las partes de las casas en las que vivía una familia. Numerosos caserones de Cartagena de Indias eran habitados por seis, ocho y hasta once familias. Por supuesto la mayoría eran familias pertenecientes a las castas de mulatos y pardos. Sin embargo, conviene tener en cuenta que en muchos de estos casos los miembros de la familia jefe eran blancos empobrecidos. Y, aunque esta modalidad de vida era más frecuente en los barrios populares de Getsemaní y Santo Toribio, en la Merced y San Sebastián no se desconocía. Un ejemplo notable de cómo vivían estas familias lo podemos encontrar en una de las casas de la Calle Nuestra Señora

de las Angustias del barrio La Merced. En la parte alta y principal de la casa vivía el presbítero don Joseph Mendoza en compañía de su hermana Eugenia, quienes eran asistidos por seis esclavos de distintos sexos y con edades que oscilaban entre los 18 y los 51 años. En esta misma área superior vivía hermano, el recaudador del derecho de Sisa de la ciudad, don Felipe de Mendoza con su esposa, cuatro hijos y tres esclavos. En la parte inferior de la casa vivía el oficial de contaduría don Joseph de Paz con doña Teresa de Mendoza, hermana de aquéllos, con sus siete hijos y dos esclavos. En un costado de este piso vivía doña Melchora de Paz, hermana del anterior, abandonada de su marido pero acompañada de cinco esclavos. En un rincón y hacia el patio, estaba la alcoba de una mulata ya anciana, sostenida por su hijo, José Olivo, oficial de sastrería, y acompañados de una mujer de treinta años y de un niño expósito que habían recogido tiempo atrás. Más al fondo, se encontraba un cuarto donde vivía el mulato Anastasio Galindo, dedicado a la carpintería, con su esposa y una hijita de ocho años. Finalmente, una última alcoba estaba rentada a unos comerciantes que guardaban allí sus mercaderías.[5]

Como puede observarse, en una casa más o menos excepcional de la época, convivían 41 personas de los grupos blanco, mulato, pardo y esclavo. Conformaban seis familias, varias con un origen muy próximo, otras simplemente anexadas a esta gran comunidad doméstica. Aquí, aunque pueden suponerse que existían áreas reservadas para cada familia, las zonas comunes debían ser muy importantes. El zaguán, los corredores, la escalera, el patio, la cisterna de agua, el depositorio, la cocina y el comedor, eran lugares de encuentro cotidiano en los que se daba la comunicación y se reforzaba la solidaridad. No obstante, en estas casas de tantas almas, niños y avatares, cada uno debía inventar su lugar y momento de privacidad.

Un aspecto trascendental de la vida familiar colonial empezó a ser la emergencia desde el mismo siglo XVIII de la familia “reducida”, o mejor, conyugal. Algo más de la mitad de las familias de las principales ciudades colombianas estaban conformadas por los conyuges y sus hijos. En ocasiones este núcleo se distorsionaba con la muerte de uno de los padres y se transformaba en el de las familias

constituidas por una viuda o un viudo con su prole. También era muy frecuente que un rápido matrimonio de la viuda o el viudo recompusiera esta unidad. Esta estructura familiar estaba presente en todos los sectores sociales. Aunque parecería que era dominante entre los blancos pobres, los mestizos y los mulatos, en los que las circunstancias económicas expulsaban a los hijos mayores a buscar su sustento.

De otro lado, distintos factores sociales provocaban severos desgarramientos en el orden familiar, dando lugar a formas de convivencia bastante atípicas para nuestra imagen del mundo colonial. Al observar más en detalle las personas que vivían en cada casa de estas ciudades se ha revelado un hecho sumamente interesante: el crecido número de personas solitarias que las habitaban. Se trataba de gente adulta que compartía una vivienda, se daba compañía y servicios. En un caso podía ser una vivían con una esclava, en otro dos mujeres de las castas que vivían solas, no faltaban hermanos que se habían conservado célibes y decidían no separarse, comerciantes acompañados de un sirviente y ancianos asistidos por una esclava. Los ancianos ricos o condición modesta, viudos o solteros, podían asistirse con sirvientes. Entre los pobres, los infortunios de la existencia, parecerían acercarlos en busca de ayuda mutua.

La casa y la vecindad eran lugares de solidaridad y de fraternidad, pero, también, de competencia de intereses sexuales, económicos y personales. La proximidad con que se vivía exponía a las personas a roces que se expresaban en forma verbal o de hecho y que generalmente herían el honor. El comportamiento de una persona no era ajena a los vecinos, pues se compartían callejones, patios y solares. En el momento de un altercado, lo íntimo se volvía materia de acusación. En la acusación personal, la casa era puesta en cuestión.

El honor de la casa

El fenómeno tal vez más complejo hasta tiempo reciente de nuestra cultura era la manera como el honor familiar estaba anclado en la sexualidad. A diferencia de otras culturas, donde el honor se

fundamentaba en la riqueza, la espiritualidad o el vigor físico, en nuestra cultura estaba contenida en la pureza sexual de las mujeres. En la vida cotidiana este hecho se tradujo en una especial aprehensión de los padres y los maridos hacia sus hijas y esposas, reservando su virginidad para el matrimonio y cuidando que todo nacimiento fuera legítimo.

En la época no existía capital más preciado que el honor, asunto de hombres aunque encarnado en sus mujeres. Bien sabemos que los escritores del Siglo de Oro encontraron en el honor la fuente principal para sus dramas. Aún recientemente, y cerca a nosotros, Gabriel García Márquez insistía en el tema en su *Crónica de una muerte anunciada.* Se podía ser pobre, pero con un honor limpio. Toda afrenta al honor familiar era vivida con especial dramatismo sicológico y social, por lo que las familias y la comunidad cuidaban celosamente de conservar su orden sexual y moral. No obstante, con relativa frecuencia este honor se veía menoscabado por hechos escandalosos. Muy lamentados eran la pérdida de virginidad y los embarazos prematrimoniales de las hijas. Seducidas con promesas de matrimonio y luego abandonadas, las muchachas principalmente de los sectores populares debían afrontar el reparo de la familia y el vecindario. Estos quebrantos al honor familiar eran más sensibles cuando provenían de un joven mulato y pobre. En este caso los padres se veían acomplejados para forzar un matrimonio que reparara el daño y para aceptar una criatura de color.

El honor familiar estaba comprometido también en la fidelidad de las esposas; hecho azaroso y sumamente complejo era más una invención que un hecho rutinario. En muchos casos, los maridos que alegaban infidelidad de sus esposas sólo buscaban ocultar el abandono a que las tenían sometidas o sus propios concubinatos. Un hecho real es que la comunidad actuaba como un control implacable sobre el orden conyugal. En las ausencias de sus maridos, todos los movimientos, y conversaciones de las esposas de mineros y comerciantes eran observados por los vecinos. De regreso a casa, el marido recibía, como chisme o como escrito anónimo, la información de la conducta que un vecino receloso considerara impropia.

La reacción de los hombres ante la pérdida del honor siempre fue dramática. En esta sociedad que exaltaba la limpieza del honor, los

reveses sufridos provocaban en los hombres severos conflictos de conciencia. Probablemente, en este aspecto, la sociedad colonial demandó del hombre un tutelaje demasiado difícil de cumplir, a pesar de las prerrogativas de autoridad de que estaba investido ante su esposa y sus hijos. En un caso, un padre que veía a su hija embarazada sin haber sido tomada en matrimonio, relataba así su dolor: “Quando hablo de la desonra de mi cassa me ruboro, el corazón se funesta, manda lagrimas a los ojos y sólo me permite dar una idea oscura de mi situación”.[6] En otra ocasión, un esposo sólo atinó a encontrar en el suicidio remedio a la desolación que le embargaba el adulterio de su mujer.[7] Las historias de honor familiar casi siempre narran escenas que representan una violencia sobre un espacio sagrado: el hogar. Un hombre que escala una pared para buscar a su amada, un familiar que abusa de la confianza o un alcalde que irrumpe en la casa derribando puertas tras supuestas ilicitudes. Es llamativo que el relato de estos hechos se construya con un lenguaje particular que oscila entre lo jurídico, lo religioso, lo moral y lo circunstancial.

Cabe mencionar, que el honor de la casa no era un bien privado sino público.[8] En el honor se fundaba el buen nombre y buena fama de una persona o una familia ante la comunidad. El ocultamiento de su pérdida o el desprecio de su valor, eran delatados por la comunidad. A través de actos simbólicos, de rumores, de injurias verbales y de escritos satíricos, los vecinos ejercían control y castigo a quienes lo perdían. La materia de la que se servían los alcaldes y los jueces para inquirir en el mundo doméstico eran los rumores y palabras callejeras. El alcalde de barrio era un escucha del rumor popular. Sus acciones, además, daban fuego al cotilleo del vecindario. El chismorreo del vecindario, el inadecuado saludo o la negativa a reconocer el título de “don” a una persona concluían fácilmente en los estrados de la justicia. En teoría, la función del alcalde de barrio era la de restaurar el equilibrio y la convivencia entre esos vecinos. Así, un alcalde se negó a aceptar un pleito de honor entre dos primos, por considerar que estos hechos eran “odiosos y malsonantes”.[9]

El honor era un “don” de pertenencia y de responsabilidad, que

puesto en labios ligeros podía causar destrozos. La palabra, forma casi única de comunicación en esta sociedad, irrumpía con violencia en el barrio, en el mercado o en la casa injuriando ese valor principalísimo del honor. Todo se veía y todo se comentaba. En una vida de tanta proximidad y tanta vecindad, la palabra no se medía y no se precisa su dirección. A la palabra se la valoraba pero también se la temía. Su ambigüedad o su evasión podían ser tomadas como afrentas. Al vaivén de los aguardientes en la taberna, un marido podía ser acusado de "cornudo" o de "mezclado". Ante el alcalde o el juez los declarantes confesaban de manera irremediable días después que "todo lo sabían de oídas", o que "todo era público y notorio". Las injurias al honor se multiplicaron al finalizar el siglo XVIII, probablemente como resultado de la indefinición social en que vivían muchos grupos, como, también, por la abigarrada cotidianidad doméstica. La injuria era, casi siempre, un lance entre vecinos.

Las reglas de comunidad imponían cierta disciplina, cuyo quebranto recibía una sanción de carácter ritual o, también, punitivo. Por ejemplo, el comportamiento blando de los maridos con sus esposas era censurado casi que teatralmente por la comunidad. A manera de las "cencerradas" europeas, los vecinos de Santafé de Bogotá y Tunja en los siglos XVI y XVII colgaban cuernos de novillo en la puerta de las casas de los maridos que mostraban debilidad para corregir a sus esposas.[10] Este gesto tan simbólico, era una sorna, una ironía, pero también una sanción que reclamaba autoridad.

Una forma de injuria, sutil pero tenaz, que hacía público el deshonor, eran las coplas y los versos cantados. En las fiestas familiares era habitual que improvisados copleros, acompañados del tañir de guitarras, hicieran versos satíricos sobre los asistentes o, incluso, sobre las autoridades. Las demandas judiciales por injuria al honor enseñan que los copleros cantaban justamente lo que todos sabían y podía causar risa. En Antioquia existía la tradición de formar comparsas que cantaban versos, su tono se hizo tan conflictivo que las autoridades tuvieron que publicar un bando, en 1794, en el que prohibían los "versos de injuria".[11]

Los libelos o escritos satíricos, a pesar de que se convirtieron en un medio de crítica al régimen borbón, nunca perdieron su valor y

eficacia para denunciar los amores ilegítimos, la alcahuetería y la homosexualidad en la vecindad. Escritos que se clavaban en una pared, que se hacían llegar a un marido o a un alcalde, podían esconder una vieja rivalidad pero, a su vez, eran un mecanismo de control que se apoyaba en el rumor de la comunidad y en la moral social.

En los límites de estos mecanismos de control, otros expurgaban una violencia física, que no dejaba de tener, paradójicamente sus matices simbólicos. En los barrios de mestizos e indios, Santa Bárbara y Las Nieves de Tunja y Bogotá, ocurrieron casos con cierta frecuencia que jóvenes actuaban en gavilla y cortaban el cabello a muchachas que no les prestaban atención a sus coqueteos. Llama la atención que en sus respuestas a los alcaldes no creían haber cometido algún delito, pues sólo lo hacían para que “no se den infulas”.[12]

Es obvio que los difusos límites entre lo privado y lo público en esta sociedad, intervenían en favor de un orden que colocaba en su centro la defensa del honor. Orden que, es necesario decirlo, se presentaba demasiado frágil. Hace ya muchos años el antropólogo Julián Pitt-Rivers advirtió en forma lúcida cómo la vida doméstica y la vida pública se reunían selladas por el honor. Pero en nuestro caso se trata de un sentimiento expuesto permanentemente al acecho de los demás.[13] La intervención de la comunidad y de los alcaldes sobre la vida familiar constituía una permanente presión porque concebían que toda afrenta a su honra lastimaba el orden social. Pero, no deberíamos olvidar, en qué forma, vecinos y alcaldes se consideraban sus reparadores. En la vida cotidiana de las gentes de los barrios de las ciudades neogranadinas el honor dejaba de ser una noción abstracta, para decidir hechos cruciales: por defenderlo acudían a salvar a una mujer de la sevicia de su marido, como también, por defenderlo, la denunciaban exponiéndola a su violencia.

---

[1] Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Las observaciones sobre la casa y la

vida familiar son formuladas con base en los Padrones de Población elaborados para cada ciudad a fines del siglo XVIII y sobre el conjunto de testamentos de hombres y mujeres correspondiente a la segunda mitad de ese siglo. La documentación del archivo judicial está indicada en los pies de página.

[2] Joaquín de Finestrad, *El Vasallo Instruido en el Nuevo Reino de Granada,* 1739, manuscrito, Biblioteca Nacional.

[3] La casa de los Álvarez estaba situada en la manzana núm. 2, Archivo Histórico de Antioquia, Padrón de Medellín, 1787, vol. 340, doc. 6503, fol. 289.

[4] Los Olarte ocupaban 4 de las 13 casas de la calle del Rosario, mientras que los González habitaban tres de las siete residencias de El Carnero, Archivo Histórico de Antioquia, Padrón de Medellín, 1786, vol. 340, doc. 6503, fols. 245-260.

[5] Se trata de la casa núm. 2, manzana núm. 1, de dicha calle, Archivo General de la Nación, Padrón del Barrio de Nuestra Señora de la Merced de Cartagena de Indias, Milicias y Marina, 1777, t. 141.

[6] Archivo Histórico de Antioquia, Medellín, Criminal B 101, legajo 1800-1810, doc. 15, 1806.

[7] Archivo General de la Nación, Santafé de Bogotá, Criminal, t. 132, fols. 510-562, 1809.

[8] Varios autores han tratado el tema del honor con brillantez: Julián Pitt-Rivers, *Antropología del Honor,* Barcelona, Editorial Crítica, 1979; J.G. Peristany (comp.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona: Editorial Labor, 1968; José Antonio Maravall, *Poder, honor y elites en el siglo XVII,* Madrid: Siglo XXI, 1989; Patricia Sedd, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial,* México: Alianza Editorial, 1991; y Ramón Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[9] Archivo Histórico de Antioquia, Medellín, Criminal, B 65, legajo 1790-1800, doc. 19, fols. 1r, 2r y 7r.

[10] Archivo General de la Nación, Santafé de Bogotá, Criminal, t. 202, fols.1-132. Sobre las cencerradas europeas pueden verse los inteligentes estudios de Natalie Zemon Davis, “Cencerrada, honor y comunidad en Lyon y Ginebra en el siglo XVII”, en *Sociedad y cultura en la Francia moderna,* Barcelona, Editorial Crítica, 1993, p. 113-132; y de E.P. Thompson, “La cencerrada”, en *Costumbres en común,* Barcelona, Editorial Crítica, 1995, pp. 520-594.

[11] Beatriz Patiño Millán, *Criminalidad, ley penal y estructural social en al Provincia de Antioquia, 1750-1820,* Medellín IDEA, 1994, p. 230-232. En el texto la autora presenta varios versos. Un caso muy interesante de mujeres cantoras de coplas satíricas ocurrió en Tunja en 1796, Archivo General de la Nación, Criminal, t. 31, fols. 913-966.

[12] Archivo General de la Nación, Santafé de Bogotá, Criminal, t. 83, fol. 415, 1805.

[13] Pitt-Rivers, 82, Arlette Farge sigue este mismo razonamiento en su estudio sobre los barrios populares de París en el siglo XVIII, *La vida frágil,* México, Instituto Mora, 1994, pp. 28-29.

Vecindario y vida cotidiana

Propiedades y pleitos de vecindad

Marcela Dávalos López

Palabras y gestos

Los documentos referentes a los barrios de indios de la Ciudad de México nos permiten reconstruir parte de las normas de convivencia que rigieron entre sus vecinos a finales de la colonia. Mi intención aquí es mostrar que de aquellos escritos se pueden sustraer parte de as reglas de convivencia practicadas en los barrios, aún cuando en sus textos nunca se pretendió informar sobre la convivencia cotidiana de los vecinos. En particular he empleado legajos coloniales relacionados con el uso y posesión de la tierra, y aunque en su sentido original nunca pretendieron mostrar el escenario de aquellos actores, su tan ser documentos extraordinarios para ilustrar las prácticas que daban sentido al tejido social de la época.

Es decir, de aquellos documentos producidos en su tiempo estrictamente para regular las posesiones territoriales, es posible obtener información adyacente a la del sentido inicial con que fueron escritos. De una disputa por los linderos de un terreno se puede llegar a suponer cuáles eran las reglas o comportamientos que permitían guardar el equilibrio entre los vecinos, qué actos eran permisibles entre los habitantes o bien los presupuestos que hacía o no reprobable cierta actitud. En este escrito quisiera hacer el ejercicio de reconstruir algunos de los “roles sociales” que jugaban los habitantes de aquella ciudad colonial, a partir del lenguaje con que los sujetos implicados se expresaron ante el juzgado de indios.

Los habitantes del barrio de La Candelaria asumieron ciertos roles

que se revelan como una asimilación de las reglas propuestas por la autoridad, en el sentido de normas de comportamiento que debían respetarse, al menos ante el juzgado. Cuando un indígena asistía ante los jueces su actuación no era inocente, en tanto que su "rol social estaba dado por el hecho mismo de presentarse ante un abogado, un escribano y un aparato jurídico definidos perfectamente de antemano. Así, los documentos muestran el conocimiento que los implicados tenían de las reglas que su contexto les exigía y su capacidad o no para actuar de acuerdo a la situación.[1]

Los vínculos por la tierra

La Candelaria fue uno de los tantos barrios indígenas que sobrevivieron en los alrededores de la Ciudad de México décadas después de terminada la Independencia. Al igual que muchas otras, esa comunidad poseía las tierras que la Corona les había donado desde hacía poco más de tres siglos. De las doscientas personas que residían junto a la ribera oriental del lago de Texcoco en la Candelaria, casi todas eran propietarias de sus terrenos y, más particularmente, los 120 indígenas y 50 castizos poseían sus tierras de acuerdo a la legislación real que desde muy temprano asentó que los indios fueran propietarios de sus terrenos.

Por ello la Corona sentenció con reiteradas prohibiciones que los indios vendieran sus tierras, sin embargo, muchos de ellos aparecieron en el Juzgado de Indios solicitando permiso para cederlas. Es al momento de presentarse ante los jueces, cuando los documentos nos muestran parte de la vida de la comunidad. Esos escritos son más que simples contratos de compra-venta, ya que revelan algunas de las reglas que daban sentido a la cotidianidad de un barrio indígena al finalizar la Colonia.

El discurso de las autoridades coloniales se dirigió a un punto: suponía proteger a los indios de los abusos que sufrían por parte de los españoles o mestizos, quienes aprovechando su estatus y la pobreza de los vendedores, compraban las tierras dejándolos sin otra propiedad. Este fue el motivo que dio sentido a las limitaciones dictadas por la Corona: la venta de tierras solamente se efectuaría si

el vendedor demostraba tener otra propiedad y la aprobación de las autoridades para hacerlo.

De modo que cuando los indios se acercaban al Juzgado, tenían claro los implícitos y las reiteradas advertencias que guardaban las prohibiciones, de unas reglas dadas de antemano. Sin duda, frente a las autoridades debían actuar bajo el presupuesto de tener conciencia que aún después de vender sus terrenos, serían en adelante capaces de pagar los tributos y vivir sin echarse a la vagancia.

Es al momento de cambiar de manos sus pequeños terruños, cuando las solicitudes nos hacen percatarnos de ciertos gestos. So licitar una autorización que podía o no ser aprobada ante un juez que revisaba las condiciones de la transacción, las escrituras que avalaban la propiedad (si es que las había), o los motivos que justificaban la venta, no son actos inocentes que puedan pasar inadvertidos para quien se interese en reconstruir las actitudes y gestos de otra época. Detrás de esto se halla un indígena de pie ante un juez, desempeñando el "rol social"[2] de vendedor responsable.

En las solicitudes de permiso hallamos una y otra vez la misma fórmula en letra de los escribanos, argumentos que formaban parte del imaginario mental de los funcionarios coloniales y que, aunque no tiene sentido responder hasta dónde lo creían o no pues era parte del contexto de su época, los indígenas actuaban y reaccionaban ante él. Es decir, cada vez que se encontraban ante los jueces, asumían con precisión la mirada con la que serían reconocidos por esas autoridades, así como el lenguaje y las actitudes con el que ellos debían referirse.

Al solicitar autorización, los indígenas de la Candelaria explicaban con gran minucia los motivos que los llevaban a deshacerse de sus terrenos. Luego de leer las notas dirigidas al Juzgado de Naturales, escritas por mano de los "solicitadores", los indios reconocen el peso a su palabra a través de una serie de explicaciones, que se repiten una y otra vez, revelando cuáles eran los valores que hacían permisible, para el sentido común de la época, el que alguno de ellos quisiera intercambiar su propiedad.

Las explicaciones ante el Juzgado son diversas. Se pide permiso para vender, justificando motivos de todo tipo: porque la segunda propiedad estaba en desuso y lejos del lugar de trabajo; porque se

tenían deudas y ningún dinero para sustentarse o mantener a su familia; porque la vejez impedía habilitar la casa; por la falta de herederos a quiénes dejársela; por tener que regresar a la tierra que los vio nacer, etcétera. El tono de estas peticiones lleva un dejo de conmiseración que apunta a dos posibilidades: o los indios sabían que actuar causando compasión provocaría una reacción favorable de los jueces, o bien no poseían la competencia para presentar los argumentos legales correspondientes al caso. Lo cierto es que cualquiera de las dos actitudes revelan que la actuación ante el Juzgado era un mero trámite formal, pues de una u otra manera los indios ya habían apalabrado su casa y aceptado dinero de los compradores.

Los indígenas sabían perfectamente que detrás de todo esto se hallaba una serie de mecanismos empleados para poder justificar el traspaso de sus tierras: la venta anticipada con un trato verbal que permitía que el comprador se fuese haciendo de la propiedad en venta mientras iba prestando al vendedor, hasta el momento en que se cubría la cantidad acordada y entonces, en el peor de los casos, el vendedor debía dejar libre la propiedad y entonces registrar su traspaso ante el Juzgado, so pretexto de no quedarle otra opción ante sus deplorables circunstancias.

Son comunes los casos como el de José Guzmán propietario de una “casita propia y chinampa”, quien ya en el proceso de venta declaró que su comprador le había adelantado, “paulatinamente”, 97 pesos “para sus urgencias, subsistencia y la de su familia” y no le quedaba otra salida, “pues no encuentra en el día otro modo de poder pagarle ni lo permite su avanzada edad y graves enfermedades”.[3] El vecino, quien tenía una solvencia mayor, fue aceptando gradualmente la hipoteca de la casa de José Guzmán.

La cadena de ventas, que podríamos llamar virtualmente “ilegales”, efectuadas por los indios eran el pan de cada día: “por haber estado enfermo en el Hospital Real... por no poder, ni tener fuerza para trabajar” y, sobretodo haber estado aceptando “algunos reales” del virtual comprador, el propietario se hallaba “precisado a correspondérselos, sin tener otra forma de hacerlo más que cediéndole o donándole dicha casa y camellones”.[4]

Ya sea por falta de herederos —mis hijos, incapaces de mantener

la finca de adobe, que en breve tiempo se destruye —; por vejez —tengo 90 años y me veo por instantes muriendo—;[5] o por poseer dos propiedades —siéndole preciso ponerla en venta por no serle útil, y sí gravoso por no poder asistir a ella, y tener otra en que vivir—;[6] por no ocupar la propiedad —por estar traficando en la ciudad—;[7] o por las "necesidades", la pobreza, el abandono o el hallarse impedido o enfermo, todas ellas aparecen como explicaciones aunadas al permiso para vender y que bien pueden asociarse a súplicas que pretendiesen provocar una reacción comprensiva en las autoridades y formar parte de una actuación permisible para traspasar las tierras.

Uno de los principales argumentos empleados por los jueces para rechazar esas transacciones era el que las tierras fuesen de repartimiento, de las cuales, decían los apoderados: *lo son las más, que poseen los indios, y van pasando de padres a hijos, sin que por eso adquieran el dominio pleno; ni por consiguiente puedan vender.*[8] Así, antes de cualquier operación los vendedores recorrían los solares, indagando entre los vecinos y viejos del barrio la situación de las tierras en cuestión.

Luego de pasar "a reconocer el sitio que pretende vender Salvador Caro...y habiendo hecho la correspondiente averiguación con los vecinos cercanos e hijos del barrio declararon ser suyo propio y no tocar a los bienes de repartimiento de esta parcialidad".[9] Una y otra vez los apoderados aprueban la venta, luego de estar "acreditado el dominio y no ser la finca de repartimiento".[10] Pero, por el contrario, cuando expresaban "que a pesar de la información que se presenta, como título de dominio, podría muy bien presumirse, *que el sitio en que está ubicada sea de repartimiento"*,[11] confirman la movilidad subterránea que tenían las tierras.

Creo que aquí resulta interesante detenerse por tres cosas: la primera es el papel relevante que tienen los vecinos para testificar que las tierras no eran de repartimiento, la segunda es que independientemente de la prohibición de vender sus tierras, los indios las vendían, y la tercera son las disputas que aparecen entre las personas implicadas en las ventas.

El vecindario como testigo

Las transacciones se van complicando al ritmo que van apareciendo los hombres y mujeres que compran y venden. Las ventas iniciadas de manera verbal años antes de que se registrasen por escrito son muy frecuentes; no es extraordinario que uno de los individuos terminase muriendo sin dejar papeles, como tampoco lo era que después, algún pariente, al pretender formalizar la venta, asistiera con las quejas al Juzgado y ventilara problemas y discusiones habidas entre los familiares.

Así, las ventas de tierras dan pistas sobre la convivencia entre vecinos y parientes. Tal es el caso de la entenada Josefa Cornelia quien luego de haber muerto su padrastro, sus vecinos: la hermana de su esposo y su cuñado (sus tíos postizos) reclamaron parte de la propiedad. Cornelia se defendió así: “habiendo muerto mi padrastro en toda su enfermedad le asistí, con todos los necesarios y cuidados...y teniéndolo por legítimo padre me obligué a pagar 18 pesos que a varias personas debía”.[12]

La narración hace que vayan apareciendo testigos defensores de Josefa Cornelia, como otra hermana de su difunto padrastro quien dijo: “que Joseph Bonifás y su mujer, hermana del referido difunto le dieron a la dicha Cornelia como la mitad de la casa”, misma que se puso a “labrar” la entenada. Pero, añadía la defensora, “se le han opuesto y le han perjudicado contra toda razón y faltando a la justicia y voluntad del difunto. Porque...la maltrataron y golpearon”. Esta historia terminó en que Cornelia decidió “darles el pedazo que querían tan solamente por quitarme de pleitos; y vivir con la paz y quietud que Dios manda, y por razón del parentesco que media”.[13]

De modo que la compra-venta de las propiedades indígenas encierra un mundo que va mucho más allá que darnos simplemente el precio c la orientación de los terrenos. En aquellas transacciones se ventilan ciertos vínculos que hablan del parentesco, amistad o vecindad, así como del escenario en que se desarrollaba la vida cotidiana de la Candelaria desde los últimos años de la Colonia.

En reiteradas ocasiones los procesos nos remiten a los primeros títulos de propiedad, que se remontaban al siglo XVII: Calletana Xuarez al desear vender una propiedad presentó ante el Juzgado de

Naturales, un documento de 1699 que remitía a “aquel tiempo en que los hijos y los principales alcaldes y regidores por cuanto le dieron consentimiento” para poseer su sitio.[14]

Aún más claro queda el título de legítima propiedad que nos remonta a 1703, cien años antes del permiso de venta que presentó el indio Guillermo Antonio Suárez, donde se expresa que “juntos los señores alcaldes y demás señores viejos de este barrio... decimos que le vendemos en el nombre del rey nuestro sr. don Felipe Quinto que Dios guarde, un dedazo de sitio airoso... a don Pedro Pablo Suárez... con nuestro gusto y voluntad por estar sirviendo al rey nuestro y le damos la posesión por ser hijo del barrio y no adbenedizo”.[15]

Al pretender vender su propiedad, dos indígenas de La Candelaria explican “que siendo dos hermanos heredamos y poseemos de nuestros antepasados y abuelos un pedazo de tierra y camellones como consta por un instrumento que tengo en mi poder escrito en la lengua mexicana firmado de toda la República de dicho barrio y de mis antepasados”.[16] A principios del siglo XVIII, lo que no es ya tan claro a finales del mismo, aún era usual vender la tierra a vecinos que cumplían ciertos atributos para serlo: se les reconocía por no ser forasteros, por participar de un servicio, por ser conocidos por los viejos del barrio, es decir, existían ciertos criterios de exclusión para poder formar parte del barrio. Esta distinción entre los “advenedizos” y los auténticos vecinos, así como que fuese el criterio de los ancestros más ancianos los que testificaran la continuidad territorial, siguió siendo válida hasta bien entrado el siglo XIX.

Pero de los documentos de compra-venta de tierras podemos deducir ciertas líneas de herencia y parentesco entre los propietarios. Leamos un texto: “en quienes como de padres a hijos han recaído dichos terrazgos desde la bisabuela de estos, que lo fue Pascuala María quien por título de venta adquirió su dominio, según saben los que informan a más de la instrucción que han adquirido tanto de los viejos del barrio de la Candelaria entre, quienes fue uno don Nasario, y otro don Manuel Santillan...”.[17]

Es al vender las tierras en donde se ponen de manifiesto las relaciones sociales tejidas por los habitantes de un poblado. Aquellas

ventas realizadas en un tono de “a hurtadillas”, manifiestan que la prohibición de traspasar las tierras significaba violar las normas del bien común, siempre y cuando hubiesen fuertes razones de tipo moral que justificaran ante la comunidad la transacción que daba sentido al entorno común. Deshacerse de las propiedades heredadas ancestralmente formaba parte de una traición al mundo social, siempre y cuando los vendedores mostraran los impedimentos físicos y morales que provocaban tales traspasos.

Llama la atención que al vender se muestra cómo la tierra pasaba de mano en mano por generaciones y cómo se valoraba el arraigo en el poblado: Thomasa Manuela quedó como única heredera de un sitio con oratorio, pieza adjunta y chinampa, “poseído por nosotros, antecesores, padres y abuelos”;[18] o “el testamento que otorgó Pedro Nolasco Juárez padre de los dichos mis partes en el modo que lo acostumbran los indios y bajo cuya disposición murió por él dejó asignados a cada uno de sus hijos sus cuartos, y pedacitos de tierra o solaritos ...y también les dejó otro pedazo de tierra o camellones de los que el dicho Pedro Nolasco gozaba y poseía como suyos propios heredados de sus padres y abuelos”.[19]

La gente se sabía poseedora de sus tierras por varias generaciones, posesión que se reafirmaba con el consenso de los vecinos y testigos que señalaban a quienes sí eran los legítimos habitantes del barrio. Los testigos fueron un elemento clave para poder camb.ar de manos la tierra, y más aún cuando se habían extraviado los documentos que avalaban la propiedad. Así, la manera de heredar, de justificar los motivos de la venta y la participación de los vecinos, nos sumerge en una serie de casos bien particulares, con nombres y apellidos propios, que sirven de ejemplo para explicar como entablaban relaciones los indígenas del barrio de la Candelaria.

Luego de que una india cacique comenzó un proceso de venta, los jueces interrogaron a uno de sus testigos, Juan Ignacio, quien dió fe de la manera siguiente:

> Que con el motivo de ser buen vecino de la que lo presenta, tiempo ha de doce años sabe, y le consta de vista, ciencia y paciencia, que es dueña de la casa que habita, la que hubo y heredó según tiene noticias de sus padres, por cuya razón la ha poseído quieta y pacíficamente.[20]

Los testigos eran siempre vecinos del barrio que conocían con minucia el terreno o casa que se hallaba en litigio y describían al solar detallando su orientación hacia los cuatro puntos cardinales, además de quién habitaba en cada uno de ellos. El terreno de la india cacique "linda por el norte con la casa de don Claudio Marione por el sur con la capilla de Nuestra Señora de la Candelaria, por el oriente con la calle que atraviesa las espaldas de dicha capilla y por el poniente con casa de Pedro Nolasco, que de este corre una pared y simientos antiguos que dividen al referido don Claudio y a la que lo presenta".[21]

De modo que los vecinos tenían un papel primordial, pues eran quienes dan fe de la palabra ajena. Esto nos habla de una sociedad en la que la oralidad tenía un peso y sentido de verdad tal, que podía incluso ser la base para traspasar una propiedad. Como cuando Damiana Cordova quiso testificarse como propietaria pero sin documentos, pues por el transcurso de los tiempos se habían extraviado los títulos primordiales de dominio" y lleva a Joseph Ygnacio como testigo:

> dieciocho años ha, conoce a Damiana Cordova...sabiendo por lo mismo que posee una casa y sitio en el callejón de Coconepa que trata de vender por hallarse en necesidad de curar a su padre enfermo de la vista y socorrer las urgencias graves en que se hallan como que para comer venden hoy un mueble y empeñan mañana una prenda, sin que la enajenación de la finca sienta perjuicio, pues aunque no le queda donde vivir, tampoco habita mucho tiempo ha de que se trata para vivir en la calle de San Juan.[22]

Los testigos señalaban la orientación del solar, quiénes habitaban a los lados o las condiciones morales en que se hallaban los atestiguados. Pero la información que contienen los contratos de compra-venta no se detiene aún aquí, pues además nos revelan que en no pocas ocasiones, los contratos se llevaban al Juzgado luego de una disputa entre vecinos. Todo sugiere que después de haber convivido tranquilamente, los vecinos comenzaban un pleito ante el tribunal, solicitando el derecho al pedazo de parcela en disputa.

El caso Marioni

Es posible que un ejemplo hable más que mil palabras. Se trata de un pleito entre vecinos por un pedazo de tierra. Cayetana Xuárez, una

india cacique bien conocida en la Candelaria, era vecina de Claudio Marioni quien vivía ahí porque desde hacía veintiséis años había comprado su terreno a un indígena llamado Pedro Nolasco. Confirmando esto, un testigo declaró, con la minuciosidad a que me he referido arriba, el lindero de las tierras de Cayetana, las características físicas del terreno, su orientación hacia los cuatro puntos cardinales y quiénes habían residido en tal espacio más allá de su memoria vivida.[23]

La disputa, según versión de Cayetana, se originó porque don Claudio puso "una cerca de carrizo" sobre unos "simientos viejos" en una parte del terreno perteneciente a su propiedad y que, muy al contrario de lo que pensaba don Claudio, no estaba incluido en la venta que hacía años le había hecho Pedro Nolasco (finado en el momento de este pleito).

Esto, antes de que pueda parecer un mero enredo entre vecinos, llama la atención puesto que el terreno que Pedro Nolasco vendió a don Claudio, no detallaba la superficie que Cayetana disputaba. Esto se debe a que, en los términos de la época, las varas compradas o vendidas no tenían por qué señalarse, o al menos no con tanta precisión. De modo que los jueces al verse obligados a resolver sobre esa parte del terreno, se veían antes envueltos en una disputa vecinal que en un problema de límites previamente estipulados.

Veamos cuáles eran los argumentos de la otra parte, es decir, de don Claudio Marioni: él era propietario de esa casa "havrá tiempo de 26 años... y como me fuese preciso para fabricar loza fina, de más extensión, compré habrá tiempo ocho años otro pedazo de sitio a espaldas de dicha mi casa, el que colinda por la parte sur con una mujer nombrada Cayetana y experimentando el que todos los animales que crío me los roban, y me hacen otros notables perjuicios por los inquilinos de dicha Cayetana, respecto de estar la pared derribada determiné el formarla de nuevo para obviar inquietudes y disensiones y pleitos.[24]

Habían sido vecinos por veintiséis años; ocho de los cuales, al menos, había permanecido su propiedad sin pared. ¿Por qué durante tanto tiempo no hubo disputas entre ellos? Todo parece mostrar que don Claudio poseía su taller de loza sin que hubiese necesidad de una delimitación espacial; fue hasta el momento del pleito cuando

decidió construir la barda que permitía que no le robasen sus animales. ¿Esto querría decir que de no ser robados sus pollos, él podría haber seguido viviendo sin levantar la barda? Es evidente que a finales del siglo XVIII, al menos en la zona indígena, regía otro criterio sobre la propiedad. Las grandes cercas o la vida oculta detrás de gruesos muros no parece haber sido el paisaje en el barrio de la Candelaria.

¿Acaso Cayetana violó un implícito de que aquel terreno, aunque no tuviese barda, era propiedad de don Claudio? Muy probablemente fue cuando Cayetana y don Claudio traspasaron las fronteras que permitían la convivencia pacífica en sus terrenos colindantes, aún sin la necesidad de una barda, cuando debieron asistir al juzgado. Al momento del juicio los vecinos estaban enterados de las fricciones y diferencias entre ellos, pero el silencio antes de llegar con los jueces se prolongó durante varios años. Todo parece mostrar que fue una excepción el separar sus terrenos por una barda, razón misma que suscitó acudir a una autoridad más allá incluso que la que tenía el conjunto de los vecinos en el barrio. El equilibrio de la convivencia no pudo resolverse sin asistir a un juez, ya que Cayetana y Marioni habían rebasado el presupuesto implícito de la comunidad, de compartir un terreno, del que no se teman las dimensiones formales, que no se separaba por paredes geométricas y del que incluso podríamos decir, que se vinculaba más con el uso que con el sentido de propiedad privada.

Todos los vecinos sabían que la tierra daba un sentido de comunidad a sus pobladores, aún cuando el uso de la misma definía un imite de propiedad. El espacio era compartido en el uso cotidiano y los habitantes sabían que parte del suelo, sin que las paredes marcaran las fronteras fijas, pertenecía al vecino. Esta paradoja fue la que permitió traspasar respaldándose en argumentos de necesidad, así como explica el que los testigos marcaran las fronteras “verdaderas”.

La propiedad y las actitudes cotidianas, seguían rigiéndose por un sentido comunitario. Los argumentos con los que se defiende Marioni, vuelven a subrayar esto, pues cuando se quejó de haber sido “insultado por un fulano Escalona” que se decía pariente de su rival Cayetana, “con palabras furiosas y denigrativas” añadía que aquel

hombre debía abstenerse de “inquietar, aconsejar, ni inducir a los colindantes de mi casa, ni vecinos de dicho barrio dejándome en la quieta y pacífica posesión que hasta el día gozo”.[25] Además de Cayetana y Marioni, en el pleito aparecieron el tal Escalona, la familia, los colindantes de su casa y los vecinos del barrio...la disputa se convirtió en un verdadero chisme de barrio.

Pero lo más curioso de la respuesta de Cayetana ante el juzgado fue la justificación que dio para dar el derecho a Escalona de defenderla ante Claudio Marioni: “este Escalona es mi compadre de Bautismo, y pariente muy inmediato...y por estas relaciones, se ha esmerado en protejerme y de sus operaciones y palabras, a lo que he advertido en el trato que como tan allegado he tenido siempre con él”.[26] El compadrazgo permitía esto y más ¿Habría diferencia si quien gritaba a Marioni no fuera pariente? ¿Por qué para ella hay una justificación en que fuese su compadre?

Estas preguntas se vuelven más misteriosas luego de dieciocho años de un vacío de información. Los lectores nos enteramos de que en julio de 1799 Escalona se hallaba “gravemente accidentado, y casi en artículo de muerte”, que había sido Gobernador de la Parcialidad de San Juan y de que era inquilino de una propiedad de Cayetana Xuárez. En esas circunstancias Escalona decidió confesar “la mala fe con que ha poseído la casa en que habita, que era propia de Cayetana”, que “no es suya ni pertenece a él ni a sus hijos por posesión ni propiedad”, ya que Cayetana al morir, “por vía de comunicado hecho al otorgante” la dejó “al sagrado convento de Nuestra Señora de la Merced”, noticia que Escalona ocultó “y casi sobornado el escribano” hizo que en el testamento de ella “sonara lo contrario”.[27]

Una vez más se muestra el peso de la palabra entre la comunidad. Al comunicar la voluntad de Cayetana, Escalona “casi” logró engañar al escribano haciendo que “sonara lo contrario” de los deseos de la difunta. Quizá el escribano aceptó algo a cambio o creyó en sus palabras, pero lo cierto es que de una u otra manera el compadre testificó tan sólo con su voz: seguramente no le pidieron identificación, ni dudaron que fuese el compadre, ni dejó firma plasma a (porque no sabía escribir).

Y si la voz tenía peso es porque resguardaba el equilibrio de la colectividad y en particular, el uso de la tierra. En aquella época los comportamientos se hallaban regulados por la mirada y por la palabra de los vecinos que jugaban el papel permanente de testigos y hacían caso inusual el recurrir al juzgado. Sin duda son muchos más los actos resueltos y registrados por una memoria colectiva que no guardó escritos que las mismas excepciones, no pocas, que debieron respaldarse por la palabra de los jueces al no hallar otra vía para resolverse. Hasta las primeras décadas del siglo diecinueve, la tierra de algunos barrios como el de La Candelaria fue regulada por la mirada colectiva que los miembros de la misma comunidad señalaron como el mayor estatuto de control. Para todos era sabido que a los juzgados se recurría cuando un asunto había rebasado la autoridad de ese juego de ojos, tanto así, que sabían qué palabras y explicaciones debían presentarse ante los jueces.

---

[1] La idea de que la sociedad es el resultado y el producto de prácticas realizadas y aplicadas por los sujetos, proviene de Erwing Goffman. “El rol social tiene ciertamente una fachada que el individuo encuentra ya hecha, pero también es algo que se representa, que se basa en una parte expresiva susceptible de ser negociada en las interacciones. Es, en fin, un espacio en el que se ejercita una competencia, un medio para el individuo de afirmar sus cualidades de persona social, no la evidencia de su humana”. *Cfr* Mauro Wolf, “Erwing Goffman, o la descalificación de la inocencia”, *Sociologías de la vida cotidiana,* Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1979, p. 100.

[2] *Cfr.* Goftman Erwing, *La representación de la persona en la vida* cotidiana, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1981 *y Relaciones en público. Microestudios de Orden Público,* Alianza Universidad 252, Madrid, 1979.

[3] AGN, Tierras, vol. 1417, exp. 3, 1816.

[4] AGN, Tierras, vol. 586, exp. 2.

[5] AGN, Tierras, vol. 1264, f. 17, 1798-97.

[6] AGN, Tierras, vol. 1376, exp. 17, f. 9, 1806.

[7] AGN, Tierras, vol. 2245, exp. 10, f. 8, 1816.

[8] AGN, Tierras, vol. 2245, exp. 10, f. 8.

[9] AGN, Tierras, vol. 1183, exp. 5, f. 5, 1789.

[10] AGN, Tierras, vol. 1320, exp. 3, f. 43, 1800.

[11] AGN, Tierras, vol. 2245, exp. 10, f. 8.

[12] AGN, Tierras, vol. 899, exp. 2, f. 15, 1763-1769.

[13] *Ibid.*

[14] AGN, Tierras, vol. 1064, exp. 4, 1781.

[15] AGN, Tierras, vol. 1404, exp. 17, f. 14.

[16] AGN, Tierras, vol. 899, exp. 2, f. 15, 1763.

[17] AGN, Tierras, vol. 2243, exp. 13, f. 5, 1787.

[18] AGN, Tierras, vol. 1296, exp. 9, f. 12. 1797-1809.

[19] AGN, Tierras, vol. 1404, exp. 17, f. 14, 1785-1809.

[20] *Ibid.*

[21] AGN, Tierras, vol. 1064, exp. 4.

[22] AGN, Tierras, vol. 1411, exp. 14, f. 15, 1814.

[23] AGN, Tierras, vol. 1064, exp. 4.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*

“Y es de pública voz y fama”. Conflictos entre vecinos en el siglo XVIII

Teresa Lozano Armendares
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

La convivencia entre los vecinos de las ciudades de la Nueva España nunca fue, como tampoco lo es en la actualidad, algo fácil. La forma como estaban dispuestas las viviendas y talleres urbanos, así como la manera misma de vivir y trabajar provocaban que hubiera un estrecho contacto entre las personas, creando a menudo lazos de solidaridad entre los vecinos, pero provocando, también con frecuencia, enemistades y conflictos de convivencia.

Gran parte de la vida cotidiana de los habitantes de la Ciudad de México, de todas las clases y condiciones, transcurría en las calles. Éstas no sólo servían para la circulación de personas y mercancías, sino que eran el centro mismo de la vida social; eran el lugar donde los habitantes de la capital comían, trabajaban, compraban, se embriagaban, se divertían, reñían, etcétera. Pero la calle, además, se infiltraba en todos los espacios sociales: en las tiendas, en las vinaterías, en los talleres de los artesanos, en los edificios de gobierno y aun en las casas. Es decir, la privacidad tal como la entendemos hoy día, prácticamente no existía.[1]

La mayor parte de la población vivía en casas de vecindad en las cuales la privacidad no sólo era casi inexistente por la comunicación y disposición de las viviendas mismas, sino que sus moradores pasaban la mayor parte del tiempo en el patio común. En las afueras de la ciudad, donde predominaban los indios y las castas, se vivía en pequeñas casas de adobe; pero allí también se carecía de privacidad, nada podía vivirse en secreto o a escondidas. Las discusiones conyugales, los amores clandestinos, los inquilinos ruidosos, los niños revoltosos, todo se sabía y oía sin esfuerzo. La promiscuidad

modelaba los comportamientos y las costumbres.[2]

Nada de lo que sucedía en el vecindario era ajeno o indiferente ni para la policía ni para sus habitantes, todo se sabía en el barrio. Éste, como apunta Arlette Farge, era algo muy distinto de un espacio geográfico: era un medio autónomo que reaccionaba según sus reglas y leyes, un lugar en el que cada cual vivía a la vista de los demás y veía cómo vivía el semejante.[3]

Para que la vida en el barrio transcurriera sin tropiezos varias autoridades lo vigilaban todo; velaban porque la circulación y el comercio funcionaran correctamente, cuidaban la limpieza de las calles y las acequias; se ocupaban de que las pulquerías y las tabernas cumplieran los reglamentos; en fin, debían procurar que en el barrio hubiera médico, cirujano, barbero, partera, boticario y escuela, y que las viudas y huérfanos se recogieran con personas honestas o donde pudieran estos últimos aprender algún oficio.

En la Ciudad de México estas autoridades y los alcaldes de conocían muy bien al vecindario; por ello, previniendo el abuso de autoridad, tenían prohibido participar en inquisiciones por delitos que no estuviesen bien determinados, y mezclarse en el gobierno interior de las familias. Sin embargo, este punto era muy difícil de cumplir pues las autoridades, al ser ellas mismas parte del vecindario, eran los ojos y los oídos del barrio; estaban enteradas de lo que sucedía en todas partes, acudían al lugar de cada incidente, sus alguaciles recogían las murmuraciones y chismes que circulaban en los mercados, en las tabernas y pulquerías. Al mismo tiempo, estas autoridades forzosamente estaban cercanas al pueblo, puesto que eran depositarías de sus esperanzas, de sus preocupaciones y vindictas, de sus peticiones de protección y de sus indignaciones. Sabían de muchas cosas y podían erigirse en garantes de la autoridad real frente a cada individuo; ante los vecinos del barrio tenían una imagen paternal, unas veces gruñona, otras conciliadora.[4]

Los motivos de conflicto entre vecinos parecen haber sido de lo más diversos que imaginarse pueda. Pero no son precisamente estos motivos lo que me importa destacar; el interés en estudiar estos conflictos radica en que al conocer las causas de las pugnas, y el modo como se desarrollaron los hechos, pero sobre todo a través de

las declaraciones de los involucrados y de los testigos, podemos conocer muchos detalles de la vida cotidiana, e identificar algunos rasgos culturales que caracterizan a la sociedad novohispana y que son muy reveladores de la mentalidad de la época.

Los documentos que contienen los detalles de las riñas v en general de las dificultades de la convivencia entre vecinos revelan formas de vida complejas, tanto al interior de las comunidades domésticas, como en su relación con otras comunidades; es decir, revelan algunos aspectos de los modos de relación tanto en el ámbito público como privado.

A través de las declaraciones y testimonios de los vecinos verdaderos testigos de los hechos, podremos saber qué conductas eran aceptadas por la sociedad y cuáles se rechazaban. Con frecuencia al ocurrir una riña, antes de que llegara la autoridad, el barrio ya había establecido el reparto necesario entre el bien y el mal, separado a los rijosos, sopesado los errores o atizado la pelea.

Porque al mismo tiempo que un lugar, el barrio era un referente, una especie de ser vivo que tomaba parte en los acontecimientos, que reaccionaba ante la suerte y desgracia de cada uno. De tal manera que el ser conocido en el barrio era de suma importancia; tener entre el vecindario quién avalara la buena conducta de uno era siempre un buen augurio; no tenerlo, en cambio, y pasar por vagabundo, o raro, o provocar la indignación, era siempre algo grave que podía provocar el rechazo de todo el vecindario.[5]

¿Qué significaba ser un buen vecino? ¿Cuáles eran sus cualidades y qué defectos provocaban el rechazo del barrio? Por lo que veremos, en ocasiones tal concepto no iba únicamente en relación directa con el comportamiento individual del sujeto, sino que, en ocasiones, el criterio para determinarlo dependía de la aceptación o no de ciertas conductas por parte de los vecinos; es decir, que si el comportamiento placía a la comunidad, el vecino era bueno; pero, si por cualquier circunstancia, y a veces mínima, alguien del vecindario se consideraba agraviado por una conducta no necesariamente culpable, el causante podía ser mal visto por el resto de la comunidad. Veamos algunos ejemplos.

El caso de “la Maruca”

Del mes de octubre de 1769 tenemos los autos y diligencias hechos a petición de los oficiales de república, del común y de los naturales de la villa de Tacubaya, jurisdicción de Coyoacán, contra una india alobada, de nombre Gertrudis Efigenia, alias la Maruca, porque decían que era “muy escandalosa, provocativa y desvergonzada”.[6] Varios eran los motivos para pedir el destierro de la Maruca; el de más peso era sin duda el pleito que había perdido con un tal Blas Candelaria por un pedazo de tierra, pero quienes la conocían dijeron que era “de tan perverso natural y desenfrenados procederes”, que desde hacía muchos años tenía “displicentados” a casi todos los vecinos del lugar por ser frecuentes los lances y discordias que originaba su intrépido y altivo genio.

De acuerdo con el escrito enviado al virrey por el procurador, se interrogó a seis testigos —todos vecinos de la villa y ninguno de ellos indio— acerca de la conducta de Gertrudis. Todos respondieron a las mismas preguntas según su leal saber y entender y asentaron saberlo por ser “muy público y notorio, pública voz y fama”. don Joseph de la Vega, español, casado, vecino del lugar desde hacía 69 años, dijo que “desde su tierna edad” conocía a Gertrudis, porque un tío de ésta llamado Domingo trabajaba en la panadería que tuvo el testigo, y Gertrudis y su mamá entraban y salían con frecuencia; por tanto, dijo, le constaba de “vista, ciencia y experiencia” que dicha Gertrudis era de perverso natural, muy revoltosa y desvergonzada. No respetaba ni a su cura —a quien le había ocasionado varios disgustos— ni a la justicia, ni a los vecinos de cierta posición, ni mucho menos a los gobernadores, alcaldes y demás ministros de aquella república de indios, quienes muchas veces ni se atrevían a cobrarle el tributo porque siempre experimentaban “gravísimos ultrajes y vilipendios de palabras y aún amenazas”. Se dejaba llevar tanto de “su maldito genio y mordacidad” que, dice don Joseph, no había en su boca honra segura, sin reservar personas de calidad y carácter.

También dijo don Joseph que le constaba que a Blas de la Candelaria le había tomado ojeriza, y que a él y a su familia “los andaba provocando con palabras injuriosas, por ser naturalmente pleitista y escandalosa, haciéndose la primera cabecilla de bando con

otros en cuantos motines se movían". Agregó que había oído decir "de público a varios sujetos que por no tenerla de vecina no había habido quien quisiera comprar el pedazo de tierra que estaba junto al solar en que ella vivía. Por último dijo el testigo que era cierto que el marido de Gertrudis era de genio cuitado,[7] que no la podía sujetar, y antes ella lo mandaba y gobernaba. Además le constaba que la mayor parte del vecindario tanto de españoles como de indios, la miraban con fastidio por su mal genio y procederes.

El segundo testigo, un maestro de escuela llamado Joaquín de Gamboa, castizo, casado con Ana María González también dijo conocer a Gertrudis desde su tierna edad y tener dilatada experiencia de ser muy sediciosa y revoltosa; dijo que por ser su marido de natural afeminado no la podía sujetar y que ella lo mandaba y gobernaba a él. Que asimismo había oído decir que Gertrudis había divulgado por la villa que Candelaria había desenterrado una porción de plata de su terreno, por lo que lo iba a denunciar ante el juez de la Acordada; y que "según el encono y aversión" que le tenía a Candelaria, no dudaba el testigo que Gertrudis pudiera cometer "algún absurdo" contra él o alguno de su familia.

Don Miguel Carrillo, español, casado con Bernarda Castañeda quien tema una cigarrería, dijo conocer a Gertrudis desde hacía más de 20 años. Respecto a los hechos de haber ido Gertrudis acompañada de su mando y un hermano a golpear la puerta a Candelaria "a deshoras de la noche" y en otra ocasión haberlo asaltado en su milpilla con intención de herirlo, don Miguel dijo que todo ello fue muy público y notorio en la villa. Agregó que también era notorio que Blas Candelaria era "de tan buen natural que estaba universalmente querido de todos los vecinos y era muy útil a la república"

El cuarto testigo, don Juan Antonio de Vargas, vecino de la villa de Tacubaya desde hacía 35 años, casado con doña Manuela Gertrudis Guerrero, oficial de pluma, quien conocía a la Maruca desde pequeña, dijo que ésta siempre había sido de genio muy revoltoso, atrevida y desvergonzada. Que era "tan pleitista, que en cuantas coyunturas hallaba de inquietudes era la primera y se hacía cabeza de bando, abanderizándose con otros de su calibre". Que era cierto que gobernaba a su marido y que todo el común la miraba mal por

sus malos procederes y cabilosidades. Que los hechos de golpear la puerta y lo de la milpilla eran “tan públicos” que no había quien los ignorara en el lugar. Agregó que también conocía a Antonio Leonardo y sabía que éste apadrinaba y le hacía los escritos a Gertrudis fomentándole sus enredos, porque era de su mismo jaez; y “tan osado, que en una ocasión quiso matar de un trabucazo al actual gobernador, haciendo lo mismo con su propio padre, que lo maltrató de obras”.

El quinto testigo, un español natural de los reinos de Castilla, don Juan Palomo, casado con doña Mónica Barquilla, sólo conocía a Gertrudis desde hacía tres años y vivía “inmediato a ella”, por lo que sabía muy bien que “por cualquier cosa que se ofreciera prorrumpía en maldiciones contra todos, que se estremecían las carnes de oírlas, echando contra todos con palabras deshonrosas y denigrativas”. Respecto al hecho de golpearle la puerta a Candelaria dijo don Juan que no lo sabía pero no ponía duda alguna de que si sería cierto por el mal genio y rencor de Gertrudis. En cuanto al asalto de la milpilla dijo que oyó las voces y supo que querían aporrear a Candelaria. Agregó haber oído decir que hacía años Antonio Leonardo había querido matar al actual gobernador y constarle también por experiencia que Blas Candelaria estaba bien quisto (querido) en el lugar por ser un hombre quieto y sosegado sin hacer ni desear mal a persona alguna.

Por último compareció el sastre Cristóbal de Soberanis, quien vivía en la villa desde hacía más de cuarenta años. Conocía a Gertrudis desde hacía más de treinta, y por haber sido su vecina sabía de su genio y que era bien inquieta, revoltosa y osada. Al igual que los demás testigos, Soberanis dijo que el marido de Gertrudis era “un cuitado a quien gobierna ella, estando con esto muy mal vista de todos en este lugar, huyendo de sus concurrencias hasta no haber quién compre un pedazo de tierra que está junto a su casa por no tener semejante vecina”. Agregó que le constaba que Blas de la Candelaria era muy querido y estimado porque ni él ni su familia habían dado qué decir en cosa alguna, y al mismo tiempo era muy útil al común, contribuyendo a su beneficio en cuanto se ofrecía.

Así como todos los testigos estuvieron de acuerdo en que Gertrudis Efigenia era el tipo de vecina que nadie quería tener,

concordaron también en que Blas de la Candelaria era un vecino ejemplar, pues éste

> [...] (a más de ser de genio pacato[8] y toda su familia bien criada y de arregladas costumbres) tiene para ser atendido de toda aquella república de indios, y aún de los mismos vecinos españoles, las recomendaciones de su honradez y buen manejo para con todos, la de ser muy puntual en el cumplimiento de su obligación, la de la satisfacción íntegra de todas las contribuciones de iglesia y comunidad, la de haber obtenido cargos en aquella república; haber sido muchos años y ser actualmente mayordomo de la cofradía del Tránsito o Asunción de Nuestra Señora. Y últimamente haber impendido (*sic*) más de doscientos pesos en la construcción del puente de cal y canto que está en frente de la iglesia parroquial de aquella villa, por lo que mereció que yendo a ella de paseo el Excelentísimo señor marqués de Cruillas, le diese por sí mismo (informado de su generoso celo) las gracias, por la construcción de dicho puente.

Por si todavía hubiera alguna duda del mal genio de Gertrudis Efigenia, nos enteramos que al momento de ir a aprehenderla se presentaron ante el señor receptor el gobernador y Blas de la Candelaria expresándole que Gertrudis se hallaba “gravada del vientre, aunque no de meses mayores”, por lo que pedían se suspendiese la aprehensión y se diera cuenta al virrey, porque temían que

> al llevar a México a la dicha Efigenia se golpease el vientre maliciosamente para abortar y que les resultase a ellos perjuicio como ya en otra ocasión había sucedido que llevando a la capital a su marido por cierta dependencia, lo fue ella siguiendo y en el camino ejecutó el exceso de abollarse el vientre y abortar, lo que le costó al dueño de la dependencia muchas pesadumbres y gastos mayores que la suerte principal del débito.

Por tanto, el receptor decidió suspender la aprehensión; pero no sabemos como terminó el asunto, porque lamentablemente el expediente está incompleto.

El caso de “las Cucuruchas”

También de la villa de Tacubaya, y del año 1765, tenemos documentada una riña entre vecinos ocasionada por un conflicto que ya venía de años atrás.[9] Según expresó el indio Bartolomé Rivera, marido de Justa Rufina —una de las involucradas—, ellos y “los demás de dicho barrio hacia diez años que estaban siguiendo autos contra Antonia Cecilia (que ya había muerto) y sus hijas, alias las

Cucuruchas, para que las expelieran del barrio por “escandalosas, inquietas y revoltosas de la República”. Sin embargo, se queja Bartolomé, a pesar de que las Cucuruchas habían logrado burlar a las justicias, como les teman a él y a su mujer “tal enemiga, odio y mala voluntad”, diariamente los “ultrajaban y provocaban”.

El día de la riña se habían liado a golpes una de las Cucuruchas, llamada Gertrudis Gregoria, acompañada de otras mujeres y Justa Rufina. Gregoria acusaba a esta última de ser “de genio intrépido y revoltoso” y de “traer a todo el vecindario alborotado e inquieto”. El motivo de tal conducta era, según Gregoria,

> vivirse [Rufina] continuamente ebria sin temor de Dios ni la justicia; públicamente y en un continuo anda diciendo que todas son putas alcahuetas y sus maridos que son unos tontos consentidores con tanta osadía y sin excepción de personas de que resultan cada día discordias entre las más honradas casadas, muchos disturbios entre las viudas más recatadas, sinsabores, inquietud y mucho desasosiego y sinsabor entre las más honestas doncellas, todo con tal escándalo que no solamente lo hace por las calles y plazas sino que se anda metiendo en las casas provocándolas, de tal suerte que ya no sabemos qué podemos hacer pues no nos han valido quejas con las justicias porque con la ligereza que ésta procede a todos engaña y contenta.

Además, se queja Gregoria, gracias a que su marido se a la “vestido de una gran prudencia”, no había tenido problemas con él, pues Rufina

> cada día se empeña más en el desenfreno de su genio, tratándome de una pública ramera y [diciendo] que mi marido es un tonto consentidor, de lo que resulta que éste se ha persuadido a lo que ella dice y me hallo a perder la vida con él, en la conformidad que otras muchas por causa de la dicha mulata.

A pesar de todos estos informes que dio Gregoria del carácter y comportamiento de Rufina, los testigos siete españoles, seguramente prominentes vecinos de la villa [10] concluyeron que Gertrudis Gregoria, la Cucurucha, era “sumamente mala por cuantos caminos hay, a excepción de adúltera”. Asimismo asentaron que la contraria, Justa Rufina, era “bastante mala pero no con el exceso que Gertrudis Gregoria”. Agregaron los informantes que “la voz pública” decía que “no hay quien sea más mala que la dicha Gertrudis en toda la villa”, y el teniente corregidor agregó que en el corto tiempo que había ocupado el cargo, había experimentado lo mismo.

Un caso falso de adulterio

Cuando hombres y mujeres vivían frente a frente, como en la ciudad del siglo XVIII, el poder de la palabra era ilimitado. La maledicencia y la calumnia podían causar heridas y conflictos graves. Este ir y venir de palabras concernía a todos; no había nada más poderoso que las palabras dichas entre vecinos, al punto que algunos veían en ellas verdaderas declaraciones de guerra.[11] Las palabras y acusaciones —aun cuando no fueran ciertas— dañaban el honor de las familias y podían tener como consecuencia no sólo el arresto del involucrado, sino provocar la separación de las parejas.

El 31 de mayo de 1723 el corregidor de la villa de Coyoacán tuvo noticia de que "de muchos días a esta parte" y, con grave escándalo, un indio vestido, es decir, amestizado, de nombre Gregorio Pulido, "con poco temor de Dios nuestro señor y en menosprecio de la real justicia, se hallaba amancebado con cierta mujer casada".[12]

Las relaciones ilícitas de los vecinos daban un mal ejemplo; pero aún cuando la justicia ordinaria no procedía de oficio contra los amancebados, siempre que había una denuncia en tal sentido, las autoridades debían proceder a hacer la averiguación pertinente; no obstante, este tipo de casos debían manejarse en secreto y con todo sigilo.

Así, el corregidor, después de poner preso a Gregorio Pulido, procedió a interrogar a los testigos. Mandó comparecer a un mulato libre, de oficio tejedor de paños e hilador de lana nombrado Joseph Arébalo, quien estaba casado con Estefanía de la Rosa. Bajo juramento declaró que conocía muy bien a Gregorio Pulido y lo había visto entrar y salir de casa de la dicha mujer casada. Además, los había visto, desde lo alto de la azotea de su casa, "desde donde se percibe todo", que en ausencia del marido de la mujer casada, estaban "retozando y bufoneando". Agregó que en ese pueblo de Chimalistac había sido muy público el pleito que el sábado de Carnestolendas había tenido la dicha mujer casada con su comadre, una mujer llamada Francisca Márquez, alias Panchola Piedra, con tanto escándalo que a los gritos y ruido acudieron algunos, a quienes Joseph oyó decir que la Panchola "le había quitado [a la mujer casada] a Gregorio Pulido".

Este hecho motivó a José Arébalo a reprender a su mujer, diciéndole que “mirara lo que hacía”, pues “aunque tenía satisfacción de ella, podía el demonio sugerirle alguna cosa”. En efecto, en su declaración Estefanía dijo que su marido, según las cosas que le decía, debía tener sospecha que ella pudiera hacer lo mismo. El que sí tenía “suficientes sospechas”, agregó, era el marido de la mujer casada, pues le había dicho en una ocasión que su mujer lo había arañado y que estaba “acechándolo para matarlo”.

La declaración que nos proporciona más elementos para conocer algunos signos de intimidad entre las parejas es el de la india María de la Encarnación, quien había sido sirvienta en la casa de la mujer casada durante cinco meses. Había llegado a trabajar recomendada por Gregorio Pulido y le pagaban un peso al mes. Dijo que en ese tiempo,

> vio, como que era sirviente que dicho Gregorio Pulido estaba de pie viviendo en dicha casa y que la mujer lo lavaba y espulgaba cuando no estaba en casa el marido y que algunas veces que el dicho Gregorio Pulido no venía, dicha mujer lo enviaba a llamar y si no venía tan presto lo aporreaba mucho pidiéndole celos, y que cuando el marido se solía ir al monte que se estaba dos o tres días, veía la testigo acostados a los dos en la cama abrazados durmiendo, y en diferentes ocasiones los vio retozando y jugando.
>
> Y que en otra ocasión un hijo de la tal mujer vino en busca de su madre y le preguntó a la testigo dónde estaba, a que le respondió no sabía dónde estaba, y que dicho su hijo se fue para adentro de la huerta y según lo que oyó la testigo, los debió de coger juntos, reprendiéndole el hijo a su madre que hacía muy bien, que el pobre de su padre andaba trabajando y buscando qué comer y que no le debía nunca un cariño de que le lavase la cabeza y lo espulgase como lo hacía con el dicho Gregorio Pulido. Y dicha su madre le respondió delante de la testigo, que más que se lo dijera a su padre que ella estaba buscando un pedazo de pan y diciéndole esto le dio de palos y lo corrió.
>
> Y que es público y notorio que donde se hacía fiesta iban juntos como si fueran marido y mujer, quedándose su marido cuidando la casa. Y que asimismo vio la testigo que dicha mujer le hizo una camisa, calzones blancos y capote; y que en una ocasión estaban hilando juntos hasta media noche, y viendo el marido que era tarde, la llamaba para que se acostase, y la mujer no quería, diciéndole que no la gobernase

También compareció a declarar la comadre de la mujer casada, una mulata libre llamada Francisca Márquez, casada con un mulato libre también, llamado Salvador de la Cruz, con quien “no hacía vida maridable muchos años ha, porque luego que se casó, a pocos días la largó y dejó”. Lo que sabía y podía decir por haberlo visto al estar trabajando de hilandera en casa de su comadre, era que Gregorio Pulido entraba y salía de la casa y que en diferentes ocasiones lo

había visto abrazando y besando a la mujer casada y otras veces la vio a ella peinándolo y espulgándolo cuando no estaba en casa su marido. Respecto al motivo del pleito con su comadre, explicó lo siguiente:

> en una ocasión se ofreció haber fiesta en el pueblo de Chimalistac y convidó a la testigo dicha su comadre para la fiesta y la testigo por no tener paño con qué irse desistía a no ir y dicha su comadre dijo al dicho Gregorio Pulido que le prestara uno de los suyos; que con efecto se lo prestó y fueron a la fiesta, y al cabo de tres días como la testigo se quedaba el pañuelo por estar sucio por haberse manchado con zapote con la intención de lavarlo y llevarlo limpio, entendió dicha su comadre que se había quedado con él y fue a casa de la testigo y le dijo que le diera el paño, que si se había metido con el dicho Gregorio Pulido, que si no sabía que era su amigo, a que la testigo le dijo ya lo se que no había de hacer yo tal cuando usted no fuera mi comadre no lo había yo de hacer por constarme a mi lo que entre ustedes hay y la evidencia que de ello tengo. Y que después tuvieron un ruido y pesadumbre la testigo y su comadre por decir ésta que Gregorio era su galán y que dicho ruido y pesadumbre supo todo el pueblo. Y que lo que lleva dicho es tan público en el pueblo de Chimalistac que no se ignora.

El indio Juan de Santiago, también hilandero y casado con Manuela de la Asención dijo que como vecino inmediato a la casa de la mujer casada, desde la cocina la vio retozando con Pulido, y esto “lo vió tan ciertamente que se admiró el testigo por ello”. Estaba seguro de que la mujer engañaba a su marido, porque en una ocasión en que éste no estaba, llegó Pulido a caballo y al poco rato llegó corriendo una hija de la mujer casada, “que estaba de espía de su padre”, avisando que ya éste venía, por lo que Pulido salió de la cocina a toda prisa, se subió al caballo y le preguntó al marido de dónde venía; dijo el testigo haber visto cómo le respondió “de mala gracia, poniéndole mala cara”, por lo cual supuso que ya el marido traía alguna sospecha.

En fin, como dijo Estefanía de la Rosa, “todos deseaban que tales personas no asistieran en el pueblo de Chimalistac porque nunca había sido tal escándalo”. Pero al final del documento, nos enteramos de que todo fue producto de una confabulación de los testigos en contra de la tal mujer casada, pues su marido, Diego Martínez, español, vecino del pueblo de San Jacinto de la villa de Coyoacán, envió un escrito aclarándolo todo. Dijo que la denuncia fue hecha por Pedro Perea, amasio de Panchola Piedra, comadre de su mujer, por “haber tenido razones”, pero que Gregorio Pulido habitaba en la casa

con consentimiento mio, por no tener éste quien le hiciera un bocado de comer y tener entera satisfacción de él, pues antes de que lo pusieran preso lo aceché y espié varias veces y nunca vi en él ninguna obra descompuesta contra mi crédito.

Pedía Diego Martínez se pusiera a Pulido en libertad, porque estando en la prisión "padecía" su crédito y el de su mujer. Además solicitaba mandar a Perea que en adelante no hiciera semejantes denuncias falsas en descrédito de mujeres casadas, y que no se entrometiera con él ni de obra ni de palabra pues, dijo, "a no constarme ser supuesto lo referido, pudiera como hombre agraviado haberle dado un golpe a la dicha mi mujer por estar como estoy actualmente viviendo con ella".

En este caso que hemos presentado, como en muchos otros, es curioso observar cómo funcionaban las solidaridades y contrasolidaridades entre los grupos populares. Los falsos testigos, todos ellos del mismo oficio, y dependientes de la familia Martínez, no dudaron en apoyar a Francisca Márquez en contra de su comadre. Pero lo interesante y que vale la pena destacar, es que aunque la acusación fuera falsa, los argumentos de los testigos son verosímiles; esto le da valor al documento, porque nos habla de la vida cotidiana de aquellas personas. Lo que no es verosímil, sobre todo a principios del siglo XVIII, y se deja entrever en el escrito del señor Martínez, es que su mujer, española, tuviera una ilícita amistad con un indio, claramente de inferior posición. Sin embargo, casi podríamos asegurar que si hubiera sido al revés, es decir, que el patrón, un español, se hubiera mezclado con una india, nadie habría protestado; es más, en la sociedad novohispana sólo se consideraba adúlteras a las mujeres; así eran las costumbres.

Un caso de reputación manchada

En el bullicioso ambiente de la capital novohispana, donde la vida pública y la privada se confundían totalmente, y donde la mirada del prójimo imponía sus reglas, el honor era, obviamente, un bien primordial. El natural y consensual acuerdo que los habitantes de las ciudades establecían entre sí y en sus relaciones con los vecinos, podía ser puesto en entredicho mediante la difamación, las calumnias

o las burlas. La reputación de las mujeres era algo muy frágil en este ambiente urbano; para criticar a la mujer, se hablará de desenfreno o libertinaje: para elogiarla, se mencionará la honestidad.

Un caso que ejemplifica esto último, es el que se refiere a las calumnias levantadas en contra de la queretana Antonia Martínez, por parte de un grupo de tenderos, la mayoría recientemente llegados de la península, y algunos de ellos milicianos del comercio, quienes la acusaban de que "por su escandalosa vida y ser pública ramera, había dado motivo a que el honor y fama de hombres decentes padecieran las resultas de su perversidad y desenfreno".[13]

Antonia era viuda, y lo que provocó la ira de este grupo de amigos de Guillermo Burgalat, fue que éste había sido arrestado en el cuartel de prevención del Regimiento del Comercio, pues cierto día en que Antonia le negó la entrada en su casa, Burgalat la insultó, e "injurió de obras y de palabras" a dos sujetos "de distinción" que estaban con ella.

Uno de los denunciantes era cuñado del alcalde de barrio y ofreció que éste les ayudaría y castigaría a la mujer. Como siempre, tener influencia con las autoridades era de suma importancia; ofrecieron al alcalde una gratificación, y éste procedió a hacer la averiguación correspondiente. Los testigos, amigos y compañeros de trabajo de Burgalat, no tuvieron reparo en destrozar la reputación de Antonia a quien algunos ni siquiera conocían.

Un tal Félix Quintanilla[14] dijo conocerla y haberla comunicado algunas veces en que ella había ido a la vinatería a visitar a su compañero don Guillermo, y que "sólo de oídas sabía que era puta". Otro de los amigos, Fernando García de la Madrid,[15] dijo conocer a Antonia desde hacía como un año, porque ésta iba a visitar a don Guillermo a la tienda nueva que estaba en la esquina de la plazuela de Jesús, de donde los dos eran cajeros, y que en varias ocasiones le contó Guillermo que

> la Antonia le había pegado una gran purgación, de lo que estuvo bien malo, y ella iba a verlo, pero que nunca supo el declarante ni creyó que fuese su amiga, y sí que como hombre, una u otra vez se mezclaría con ella, por todo lo que, y por haberla visto en la fiesta de San Antonio Abad almorzando en una casilla con distintos hombres, está entendido de que es mujer mala, pero que no le consta de otra suerte.

Una mujer que había sido vecina de Antonia,[16] declaró que le constaba que como tres meses había vivido en incontinencia con don Guillermo, y que la visitaban muchos hombres, por "cuyos motivos, sus modales, modo de vida y circunstancias, la tuvo y tiene por mujer mala".

Don Tomás Ponce de León[17] dijo conocer de vista a Antonia Martínez porque ella vivía en la calle por donde él pasaba para ir a su casa. Agregó que en varias ocasiones la saludó, pero que no sabía que fuera puta, aunque lo había oído decir de unos días a esa parte en varios corrillos. También dijo no saber que hubiera estado amancebada con persona alguna, pero había oído decir que el albacea de su marido la tenía procesada por haberse huido de su lado, dejándolo muy malo, de la enfermedad que murió; asimismo se decía que Antonia "traía inquieto" al cajero de un comerciante de quien no tenía presente el nombre, por todo lo cual, se había formado el concepto de que no era una mujer buena.

Por último, don Gerónimo Covarrubias[18] quien conocía de vista a Antonia desde hacía un año, dijo haberla oído mentar en varias tertulias; se decía que era ramera porque don Fermín Raigadas la había fornicado y había tenido amistad con ella; también había estado amancebada con don Guillermo y para "mezclarse" con él lo llevaba a casa de sus amigas.

No es nuestra intención avalar la conducta de doña Antonia Martínez; lo interesante es destacar que las viudas en la Ciudad de México tenían una posición privilegiada.[19] Pero, aunque gozaban de la libertad de las solteras y de todas las ventajas que ofrecía el matrimonio, su ir y venir por las calles de la ciudad, recibir a los amigos en su casa, salir acompañada de éstos a comer, a merendar o a cenar, incluso frecuentar los paseos de la ciudad, el Coliseo o los toros, provocaba con frecuencia, que este tipo de mujeres tuvieran una mala reputación. Según el informe de su apoderado, la conducta de Antonia no había dado nunca lugar a que se procediera a una justa reprensión por sus superiores; es más, el castigo impuesto a Burgalat, —restitución a España bajo partida de registro—parece confirmarlo. Sin embargo, la reputación de María Antonia Martínez difícilmente podría ser limpiada.

Mi interés en haber presentado estos casos es mostrar que existe otra forma de leer los documentos, en los que destacan detalles que en apariencia podrían parecer datos sin importancia, pero que para el historiador dedicado al estudio de la vida cotidiana son de un gran valor. De esta manera, nos hemos enterado, por ejemplo, de cuáles eran las características de un buen vecino; qué aspectos de su personalidad provocaban el rechazo de los vecinos y, en ocasiones, de toda la comunidad.

Hemos visto cómo los insultos a las mujeres se referían a su vida sexual; los insultos al hombre, en cambio, aludían precisamente, a la falta de control que ejercían sobre sus mujeres, según el consenso de la comunidad. Un hombre "consentidor", o "afeminado", que "no gobernaba" a su mujer, era muy mal visto en la sociedad novohispana.

Algunos documentos nos permiten adentrarnos en la semi privacidad de los hogares y conocer cómo el lavar, peinar y espulgar al marido o al amante eran algunos signos de intimidad entre las parejas; qué conducta se esperaba de una mujer casada, tanto dentro como fuera de su casa; cuál era el comportamiento que debían tener los operarios de los obrajes y talleres con sus patrones; la asistencia y el orden que debían observar los vecinos en las fiestas del barrio. En fin, podríamos alargar esta lista con todos los datos que se encuentran en los documentos y que para algunos son sólo detalles curiosos o "información residual", pero que para los historiadores de las mentalidades son la base para conocer la vida cotidiana de la sociedad colonial.

---

[1] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces,* México, FCE, 1987, p.133.

[2] Ver Arlette Farge, "Familias. El honor y el secreto", en *Historia de la vida privada,* t. VI: La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII, dirigida por Phillippe Ariés y Georges Duby, trad. de Ma. Concepción Martín Montero, España, Taurus, 1992, pp. 183-219.

[3] *Ibidem.,* p. 190.

[4] *Ibidem.,* p. 199.

[5] Ver Arlette Farge, *La vida frágil,* México, Instituto Mora, 1994 (Colección itinerarios), p. 20.

[6] AGN, Criminal, vol. 132, exp. 14, ff. 309-321.

[7] cuitado: afligido, desventurado. Apocado, de poca resolución y ánimo.

[8] pacato: de condición nimiamente pacífica, tranquila y moderada.

[9] AGN, Criminal, vol. 131, exp. 10, ff. 118-126.

[10] Algunos de ellos también fueron testigos en el caso anterior.

[11] Arlette Farge, *La vida frágil,* pp, 21-22.

[12] AGN, Criminal, vol. 132, exp. 11, ff. 175-185v.

[13] Causa criminal formada por el alcalde del cuartel menor don Mathias de Herrera, uno de los cuatro del cuartel mayor del señor don Eusebio Ventura Beleña, contra doña María Antonia Martínez por sevicia como en ella se contiene. AGN, Criminal, vol. 444, exp. 7, f. 161-176v.

[14] Español, originario de las montañas de Santander, y que se hallaba en este reino desde hacia cuatro años, soltero, vivía en la tienda mestiza -de que era dueño- situada en la esquina de los bajos de Portaceli. Tenía 27 años de edad.

[15] Español, originario del vale del río Rama en las montañas de Burgos; había venido al reino hacía tres años, era soltero, dueño de una tienda en la calle de los bajos de Portaceli, de 24 años de edad.

[16] Doña Felipa de Artega, española, originaria de la ciudad de Toluca, casada con don Carlos Soxo, vivía junto al puente de la Misericordia, en la casa de San Cristóbal; tenía 25 años de edad.

[17] Español, originario de los reinos de Castilla, casado con doña María de los Dolores Rubín de Celis; vivía en la calle cerrada de Jesús; era agente de negocios y mayor de 25 años.

[18] Español de los reinos de Castilla y vecino de este reino desde hacía siete años. Pertenecía al comercio de la Ciudad de México y vivía en el Portal de las Flores; era soltero, de 30 años de edad.

[19] Ver Teresa Lozano A., *La criminalidad en la Ciudad de México 1800-1821,* México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1987, pp. 143-144.

“Y dijo que lo conoce de vista, trato y comunicación”. Vigilar para denunciar

Dolores Enciso Rojas

El hábito de vigilar y la obligación de denunciar

Antes de iniciar la ejemplificación de las prácticas de vigilancia y delación de bígamos, es pertinente reflexionar un poco sobre las relaciones humanas surgidas en torno de dichas prácticas. En el México virreinal entre las relaciones que se manifestaban en las comunidades familiares, vecinales, parroquiales y regionales, figuraban la vigilancia y la denuncia. Dos conductas propias de la convivencia dinámica, profunda y cotidiana. Además estos dos comportamientos eran típicos de una convivencia recíproca generadora del conocimiento de la vida íntima, privada y pública entre familiares, vecinos, parroquianos y paisanos.

La vigilancia era un hábito[1] aceptado. Ver el comportamiento del prójimo, enterarse de las vivencias de los demás era una actividad diaria, practicada de manera espontánea, libremente. Para los novohispanos “vigilar” era sinónimo de “velar” por el bien propio y el del prójimo; era un deber cristiano “estar al cuidado de” los infantes, de los desvalidos o de los necesitados, entendiéndose la necesidad en el sentido más amplio de la palabra. Y para “velar” bien era menester “conocer” y “saber” del prójimo. Sin duda el hábito de “velar”, permitía la actuación libre e improvisada del vigilante. Pero a la vez, la vigilancia estaba ceñida por las costumbres imperantes en la época, por ello todo aquel que “vigilaba” o “velaba”, “sabía”, “conocía” y tenía el poder o la capacidad para aprobar lo aceptable y

rechazar lo negativo y dañino para el bien personal o de la comunidad. Así pues, como vigilar era tener “cuidado y atención exacta en las cosas que están a cargo de uno”,[2] el sacerdote debía velar por el buen comportamiento de sus feligreses, el padre de familia tenía la responsabilidad de estar al pendiente de la conducta de su esposa e hijos, el amo de sus esclavos y, así sucesivamente, aquel capacitado para vigilar tenía la responsabilidad de desarrollar su tarea con efectividad.

En términos generales, “el católico” novohispano, quien a la vez se reconocía como súbdito de la monarquía española, debía velar por el bien y el engrandecimiento de la comunidad católica y del reino. Por eso entre la población virreinal unos a otros se vigilaban dado que este hábito era indispensable para mantener el orden en la familia, el vecindario, la parroquia, el terruño o el reino. La gente estaba acostumbrada a observar y a ser observada; pero sobre todo estaba habituada a guardar en la memoria la información sobre el prójimo que había adquirido mediante la convivencia cotidiana o esporádica.

Además de este primer nivel habitual de vigilancia, existían otras formas reglamentadas en el derecho canónico como, por ejemplo, las normas establecidas en el III Concilio Mexicano, mediante las cuales se ordenaba a los curas el “cuidado con que deben manejarse para corregir y evitar los pecados públicos”.[3] Esta última forma de “velar” ya no era un hábito, era una norma reglamentada por el derecho canónico y en ella vigilancia y denuncia iban juntas. Para fundamentar tal afirmación transcribo el siguiente párrafo:

> ...se ordena a los curas investiguen cuidadosamente si en sus parroquias existen hombres malos, como adivinos, envenenadores, hechiceros, concubinarios, mujeres escandalosas, lenonas, conocidos encubridores de tahúres, ...u otros pecados públicos de esta naturaleza: a los todos los cuales amonesten con benignidad, y exhorten a que corrijan sus delitos... Pero si no se enmendaren absolutamente, denúncienlos a los oficiales por medio de un memorial en que se haga constar para que sean castigados con alguna pena y reprimidos con algún otro remedio mas conveniente...[4]

Regresemos al ámbito de la vida común, cotidiana entre los fieles creyentes. En esta esfera una aplicación práctica y legitimada de este “conocer” físicamente al prójimo y de este “saber” de la vida de los demás, la encontramos en la “denuncia”. La “delación” o denuncia”,

es decir, el acto mediante el cual una persona revelaba ante la autoridad competente la conducta errónea de un presunto culpable, estaba normada por la legislación real y eclesiástica, por ser el motor que permitía la aplicación de la justicia.

Para la jurisprudencia real la denuncia además de ser legal era justa, porque gracias a ella se podían corregir con "escarmientos" los hechos que atentaban "contra los Mandamientos de Dios y contra las buenas costumbres y contra los establecimientos de las leyes y de los fueros y derechos..."[5] Por su parte la Iglesia consideraba un deber cristiano el hecho de delatar al pecador, siempre y cuando se tuviera como objetivo el apartarlo del mal. Por ello, el derecho canónico aprobó las normas reales sobre la denuncia y durante los primeros años del virreinato en el I y II Concilios Provinciales Mexicanos se estableció una retribución económica para el delator. Tal fue el caso en las denuncias en contra de los bígamos, cuyo delator sería retribuido con parte de los bienes del delincuente.[6]

Esta práctica fue desechada por el derecho canónico postridentino y por el Tribunal del Santo Oficio, pues se consideró a la delación como un deber, propio de todo buen cristiano, resultando innecesaria la premiación. Además, la iglesia autorizó al Santo Oficio para que estableciera la excomunión como el castigo justo para el encubridor. Para la institución inquisitorial, al igual que para los demás órganos jurídicos reales y eclesiásticos, sólo había tres formas de tener información sobre los delincuentes: la acusación, la denuncia y la pesquisa. Antes de continuar resulta pertinente marcar la diferencia entre "acusación" y "denuncia". Para las leyes medievales la "acusación" era "el profazamiento que un orne faze ante del Juzgador, afrontándolo de algún yerro, que dize que fizo el acusado, e pidiéndole, que le faga venganza del".[7] Ahora bien, al acusar y en caso de no comprobarse el supuesto delito, el acusado podía contrademandar al acusador y vengar el demérito de su honra. Por su parte la denuncia no implicaba la venganza sobre el culpable ni ponía en peligro la integridad del delator, aún en caso de ser falsa la denuncia.

Retomando nuestro tema, para el siglo XV, la "acusación" prácticamente había caído en desuso porque corría "grave peligro el

acusador; y ...porque es largo y litigioso”[8] el proceso para corroborar la culpabilidad. Por tal virtud, en Nueva España, la forma más usual para iniciar una sumaria, por ejemplo, ante el Santo Oficio, era la “delación”, por considerarse que con esta forma “uno es delatado por otro como reo de herejía, sin que el delator se haga parte, y por no incurrir en la excomunión en que incurren los que no delatan...”.[9] Además el Santo Oficio logró estimular e interiorizar la creencia de la necesidad de delatar al hereje. Esto se logró mediante varias medidas coercitivas y propagandísticas como los edictos generales de la fe; los cuales, se publicaban con cierta regularidad y pregonaban la obligación de delatar al que pensara, dijera o cometiera algún delito del fuero inquisitorial. A la vez, en ellos se amenazaba con la excomunión al encubridor.

Para el Santo Oficio casi nadie escapaba de la obligación de delatar porque “en todo caso subsiste la obligación de delatar al hereje, no obstante juramento, obligación o promesa, sea cual fuere, de guardar secreto”; además “la corrección fraterna antes de la delación solamente en casos muy raros, y después de graves reflexiones se ha de usar y lo mas seguro en todo caso en el omitirla”.[10] Esto es, en circunstancias extremas se debía delatar a los consanguíneos. Con base en lo dicho anteriormente, se puede considerar que la delación era una obligación para todo “buen católico”. Pero a pesar de tal presión, recordemos que un asunto era el discurso inquisitorial y otra cosa era la práctica de los feligreses; por eso, en ocasiones, a la par de los delatores coexistían aquellos que, a sabiendas, afrontaban los peligros y encubrían a sus familiares, amigos o paisanos.

En suma, la delación era un acto normado, obligatorio, producto del conocimiento pleno y de la convivencia estrecha. Era un acto generado por la obligación de denunciar al delincuente sabiendo de la vida íntima, privada y pública del prójimo. Pero sobre todo, la denuncia era producto de la vigilancia de unos a otros: el sujeto vigilante también era objeto vigilado. Veamos un ejemplo, en la denuncia de un bígamo se delataba un acto ilícito, el doble matrimonio, porque se sabía que había sido cometido por una persona a quien se le reconocía por sus señas físicas o personales.

“Conocer de vista, trato y comunicación” para “denunciar” “no por odio, ni por mala voluntad y sí por descargo de la conciencia”

Las palabras transcritas en el subtítulo se utilizaban literalmente o con alguna variante al momento de estar denunciando ante el comisario inquisitorial; con las primeras el delator daba a entender que conocía ampliamente al denunciado y con las restantes, el denunciante, afirmaba ser “buen cristiano”, cumplir con “La Ley de Dios” y estar libre de toda maldad en contra del denunciado.

Es evidente que dichas fórmulas correspondían a modelos de redacción utilizados por los escribanos en las denuncias presentadas ante el Santo Oficio. Pero a pesar de esta característica aparentemente restrictiva, tales palabras nos están indicando un sin fin de conceptos, hábitos y normas vigentes en la sociedad en la que se elaboraron los mencionados documentos inquisitoriales. Veamos sólo algunas de las cuestiones más evidentes. En primer lugar están indicando que el delator por conocer de “vista” al delatado, era capaz de identificarlo físicamente, de reconocerlo. Con la expresión tener “trato”, se estaba indicando que denunciante y denunciado, habían tenido una convivencia fraternal, amistosa o turbulenta que implicaba una relación e intercambio. Además, con la palabra “comunicación” se estaba manifestando que, uno y otro, habían vivido experiencias con una “participación íntima”,[11] como la amistad, con tal intensidad que ambos conocían aspectos íntimos y secretos de su vida.

De tal manera, “conocer de vista trato y comunicación” al prójimo podía ser a la vez un poder y una carga que el individuo debía utilizar o eliminar cuando las circunstancias lo requirieran y fuera necesario actuar de acuerdo a las leyes reales y eclesiásticas, denunciando al infractor. Pero como esta denuncia debía hacerse libre de todo resentimiento, era importante destacar la ausencia de odios, rencores y resaltar el “descargo de la conciencia”. Recordemos, que estas creencias ocurrían entre creyentes católicos, para quienes el conocer los pecados del prójimo y no denunciarlos, los hacía sentirse cómplices del delincuente; por ello, para limpiar sus conciencias requerían de la confesión y delación de lo que sabían. De esa manera, fieles a sus creencias, se liberaban de la culpa, “su alma

descansaba” y en algunos casos recibían la absolución del pecado de encubrimiento.

Además de todo lo anterior la denuncia le daba al delator la oportunidad de obtener beneficios personales como por ejemplo los que se pueden lograr al apartar al delincuente de la comunidad. Esta expulsión territorial del delincuente se lograba cuando el Santo Oficio de acuerdo a las leyes reales sentenciaba al culpable a un destierro, lejos de la comunidad familiar, vecinal y regional. En ningún momento se apartaba al delincuente de la grey católica, sólo se le desterraba por algunos años, a lo sumo diez. A continuación voy a ejemplificar como se daban estas formas de relaciones humanas en la sociedad novohispánica. Utilizo denuncias en contra de bígamos por ser el material que trabajo.

El primer ejemplo corresponde a los conocimientos surgidos de la convivencia familiar y la delación de un consanguíneo. El 19 de agosto de 1740, se presentó en la portería del Santo Oficio Miguel Ramírez de Prado[12] con un escrito en la mano para entregarlo al secretario en turno. Mediante este documento más una breve declaración oral, Miguel informó del primer matrimonio de su hermano menor de nombre Antonio Ramírez de Prado, efectuado en el puerto de Alvarado en 1733, así como del segundo enlace celebrado en la Ciudad de México, “en la parroquia de la Veracruz” en 1737.

Para aclarar los puntos de interés resulta pertinente hacer una breve relación de la convivencia fraternal de estos hermanos. Hijos de padres poblanos radicados en su terruño, se separaron siendo muy niños, por la huida del hermano menor, quien lejos del hogar paterno, se fue a radicar a Alvarado, sitio en donde contrajo el primer matrimonio siendo muy joven. Pasaron algunos años, y por circunstancias, para nosotros desconocidas, se encontraron en la Ciudad de México. Miguel ignoraba todo lo relacionado con el primer enlace de su hermano menor, pero “por boca” de un paisano poblano se enteró del primer matrimonio de su hermano así como de la sobrevivencia de la esposa legítima. Cuando Miguel se enteró de los preparativos de la segunda boda de su hermano, informó del impedimento a los padres de la novia, los cuales no lograron suspender el enlace ilícito.

Pasaron tres años de este suceso y todo parece indicar que Miguel

tenía problemas de conciencia, por ello decidió denunciar a su hermano argumentando que lo hacía como un deber por ser "conveniente a nuestras almas". Con estas palabras Miguel indicaba que se sentía pecador al no delatar, pero al hacerlo experimentó la salvación de su alma y su reconciliación con la grey católica, además salvó a su hermano. Esta denuncia en contra de un consanguíneo permite suponer el desconocimiento de la disposición inquisitorial que toleraba la "omisión" de la denuncia en casos de relación fraterna; pero también nos permite considerar la trascendencia del "deber cristiano".

Veamos en segundo término, un ejemplo ilustrativo de las relaciones de vigilancia que se suscitaban entre los vecinos urbanos congregados en torno a una parroquia; los cuales, además de ser vecinos tenían lazos de parentesco. Ante el comisario inquisitorial, en la Ciudad de México, el 28 de agosto de 1787, se presentó José Mariano Rodríguez con una carta en la mano, mostrándola como prueba de cargo del delito de bigamia que iba a denunciar en contra de José Heredia[13] su vecino y concuño. El delator declaró que:

> ...habiéndole conocido desde pequeño tratando y comunicándolo, y oídole decir que era casado con una María Petra esclava que fue de dicha María Josefa de Heredia su hermana; y también que la dicha María Petra su mujer se hallaba fuera de México, adonde la había largado...

La "comunicación" implicaba confidencias de la vida íntima, familiar privada y matrimonial pública. Esto sucedía cuando se tenían lazos amistosos y familiares. Por eso José Rodríguez se enteró de la nueva unión matrimonial que celebró su concuño y amigo. Pero como no fue invitado a la ceremonia, por su cuenta investigó y valiéndose de artimañas recabó informes entre personas bien enteradas y:

> ...en virtud de estos antecedentes, y para con más fundamento hacer su denuncia al Santo Oficio inmediatamente escribió el denunciante una carta a la nominada María Josefa de Heredia (hermana del denunciado), firmándose en ella Mariano Heredia, y diciéndola (no obstante de estar ya casado) que José Heredia su hermano estaba para casarse, y que se lo noticiaba para que le dijese si sería de su gusto, a cuya carta contesto la referida hermana María Josefa Heredia, que no dejase se casase, mientras no diese certificación de viudo, pues años pasados tuvo noticia de que Petra su mujer era viva; como consta de la adjunta esquela original, que tiene presentada, y en virtud de todo esto habiéndolo comunicado con un Padre de Santo Domingo le mando denunciase lo referido al Santo Oficio y este es el motivo porque lo ha denunciado y denuncia.

En la introducción apunté que la vigilancia y el conocimiento de la vida de los demás también implicaba otra acción inmediata v duradera como lo fue el hecho de guardar en la memoria los datos precisos sobre la vida del prójimo. Este hábito de recordar lo ocurrí do en años pasados y en tierras lejanas, lo voy a ejemplificar con dos casos de peninsulares bígamos. Los seleccioné porque además me permitirán mostrar cómo, a pesar de las distancias entre la península y los territorios ultramarinos, los paisanos se encontraban en tierra, novohispanas, se vigilaban y llegado el caso se denunciaban para cumplir con su "deber cristiano".

En enero de 1723, Isidro Ribas Jauregui,[14] "de su voluntad" se presentó ante el comisario inquisitorial "para denunciar como lo hace en descargo de su conciencia" a José Pérez de Ayala. Jauregui había conocido al denunciado en Granada cuando era un "mozo de diez y seis años". Debido a esta relación amistosa sabía que el "mozo" era hijo de un sacristán a quien también conocía. Pasaron los años y un buen día Jauregui y José Pérez de Ayala se reencontraron en Cádiz intercambiando confidencias, por medio de ellas Jauregui supo que José se había casado con "aquella viuda que tiene hacienda junto a Melexis, y prosiguió refiriéndole su casamiento y que sus cuñados lo querían gobernar todo y sobre eso había reñido y dado las puñaladas a uno".

Después de este encuentro amistoso Jauregui y Pérez de Ayala se embarcaron en una flota con rumbo a la Nueva España. Después de desembarcar, Jauregui se radicó en Temascaltepec,

> y vuelto a México habrá un mes, que un don Juan Salado, natural de Granada, que vive en la calle de Tacuba ...Dijo al que declara, si conocía a José Bilchis y diciéndole que no, dijo, era aquel mozito... A que le respondió que ese no se llamaba Joseph Bilchis, sino Joseph Pérez Ayala; y entonces añadió dicho Salado, que dicho mozo se había casado en México, con una hija de Alonso de Astudillo Severo, y que ya tenía una hija, y que es verdad que la tiene de su matrimonio, y el testigo le dijo que buen provecho tiene sin acordarse del primer casamiento de la viuda que el le había contado...

Días después platicando con otro paisano que también había venido junto con ellos, se hizo mención de los dos matrimonios de José Pérez de Ayala y Jauregui comento "que ya lo hubiera denunciado, tiempo antes de los dos casamientos, si no fuera por loque le previno el padre Tamayo de la compañía a quien consultó" lo

que sabía. Este sacerdote le instruyó sobre la necesidad de corroborar la celebración del primer matrimonio así mismo le habló de la necesidad de denunciar ante el Santo Oficio.

Entre tanto se preparaba para la denuncia, siguió indagando y espiando a José Pérez de Ayala, por ello se dio cuenta de que:

> habiendo encontrado varias veces a dicho Joseph Pérez, a observado que se recataba del testigo, y le a negado este segundo casamiento diciéndole que no esta casado y que no vive en la casa de su suegro, y también se recata cuando le nombra el testigo por su apellido de Pérez que es, por el que lo ha conocido tiempo atrás, y no quiere que los presentes lo oigan nombrar así, porque el se llama don Joseph de Bilchis, y debajo de este nombre se caso, lo cual le consta al testigo, porque tubo la curiosidad de ir a la casa arzobispal a ver las informaciones que había dado para este segundo casamiento, y vio que se nombra don Joseph Bilchis…

Como se sabe el cambio de identidad era una característica típica del comportamiento de los bígamos y cuando esto sucedía la descripción de los rasgos físicos del denunciado era un elemento que ayudaba a descubrir al culpable. Así pues al conocer “de vista trato y comunicación” a José Pérez de Ayala, Jauregui dijo era

> alto, espigado, carirredondo, menudo de porciones, ojos negros y pelo castaño obscuro y corto, que no tiene señal distintiva en el rostro a lo que le parece de herida ni de otra cosa y que sera como de veinte y cuatro años al parecer, barba cerrada y espesa y la boca rasgada labios delgados y no se acuerda de otra cosa, más que le falta un diente y es de la mejilla superior.

El último caso seleccionado es el de la denuncia presentada en el Tribunal del Santo Oficio, en febrero de 1762 por Doña Francisca Josefa Bulguin. Ella era una criolla casada con el peninsular Vicente del Valle, “la cual en descargo de su conciencia viene a denunciar de consejo de su abogado con quien consultó”. La síntesis de los acontecimientos que provocaron la denuncia puede presentarse de la siguiente manera: Francisca Josefa, después de casada, supo que antes de celebrarse su matrimonio, un paisano de su marido le había interpuesto un impedimento matrimonial, el cual por razones ignoradas no prosperó; ante este hecho se asesoró y acudió al Santo Oficio para denunciar lo ocurrido.

La persona que había denunciado el impedimento ante el Provisor, se llamaba Antonio Martínez Romero y era un peninsular

> que habiendo venido en el navío oriente de los Azoguez, que entraron por navidad en Veracruz, que hizo un año esta pasada, en cuyo viaje trató y comunico a un hombre llamado D. Vicente del Valle como de treinta años de edad, de mediana estatura, rubio, muy cerrado de barba en buena proporción, cari ancho y largo de cara y nariz afilada, el cual es de la ciudad de Valencia, según le entendió a el y a otro paisano suyo, con quien por haber entendido que era casado, y haber serrado dos cartas a presencia de este declarante en que dijo: que la una era para su padre y otra para su esposa, aunque este declarante no vio los sobres escritos ni sabe como se llama, aunque alguna vez le dijo que su esposa le párese se llamaba Ana aunque en duda; que esta cierto le oyó que se había casado en la misma ciudad de Valencia, y que su esposa se había quedado viviendo con su padre; y que tiene un niño, o niña.

Todos estos datos los recordó Antonio Martínez Romero cuando Vicente Valle le pidió fuera testigo de su soltería en el matrimonio el cual pretendía celebrar en la Ciudad de México, pero a pesar de ello aceptó la designación diciendo “que le conocía y no sabía, si era casado”. Pero “luego consultó con su confesor, y le mando que lo fuese a declarar al provisor, lo que ejecutó...”. Sin duda los conflictos internos, pero sobre todo los miedos, debieron ser grandes por el hecho de ser llamado a declarar ante el Santo Oficio. Ya ante el comisario, Antonio Martínez declaró lo que sabía y añadió que si

> eran necesario lo dice de nuevo contra dicho don Vicente no por odio que le tenga sino en descargo de su conciencia y que solo tiene que añadir: Que la declaración que de libertad, la hizo de miedo de que lo diese algún golpe, y que, habiendo sabido después el recurso, que este declarante había hecho lo fue a desafiar a su casa dos veces, y la que se dice su suegra fue a avisar a su amo que le dijese que saliese de ...que lo querría matar a este declarante...

Vigilar y denunciar dos actos solidarios

Imposible concluir el análisis preliminar de la vigilancia y de la denuncia cuando apenas se han presentado unos avances. Este tema aún encierra infinidad de vetas por descubrir. Por ello, voy a cerrar este trabajo con una breve reflexión sobre la posibilidad de considerar a la vigilancia y denuncia, practicadas entre los novohispanos, como dos actos solidarios con la familia, el vecindario y en general con los súbditos de la monarquía, es decir, con la grey católica.

Hoy día es común utilizar la palabra solidaridad para designar y calificar a una serie de comportamientos relacionados con el bien

personal y el bien de la comunidad. Este concepto de bien común y responsabilidad comunitaria están presentes en las prácticas solidarias. Podría decirse que el principio de la solidaridad laica es la responsabilidad comunitaria manifestada mediante la vinculación recíproca.[15] Pero este concepto es relativamente reciente ya que las palabras solidaridad, solidario y todas aquellas vinculadas a dicho concepto, comenzaron a utilizarse durante la segunda mitad del siglo XIX.[16]

Por otra parte se sabe que el concepto de solidaridad comenzó a figurar en el discurso eclesiástico católico, a partir de 1988 con la encíclica Sollicitudo Reí Socialis de Juan Pablo II.[17] En este discurso, con la palabra solidaridad se designaban las prácticas sociales de apoyo y ayuda mutua propias de los desposeídos, de los desheredados, de los perseguidos. En el discurso papal esta utopía del comportamiento del buen católico, llegó a ser considerada como una virtud cristiana, al lado de la fe, esperanza y caridad[18].

Desde esta perspectiva, la pregunta obligada surge de inmediato: ¿acaso es posible considerar a la vigilancia y a la denuncia como dos comportamientos solidarios, propios de la población cristiana que vivió bajo el régimen virreinal, concretamente bajo el fuero inquisitorial? De manera hipotética considero que aunque en la época colonial no se utilizaba el término solidaridad, es posible suponer que en los distintos grupos sociales novohispanos se dieron actos solidarios. Ante esta posición el problema inicial radica en la necesidad de identificar los términos de la época utilizados para designar los comportamientos solidarios.

Una pauta para atrapar el hilo conductor se encuentra en el análisis de la palabra *pecado.* En términos generales puede decirse que entre los católicos de ayer y de hoy, el pecado se identifica como un acto personal. Pero los miembros de la comunidad católica tienen responsabilidad en los pecados cometidos por otros, sobre todo cuando participan en ellos, o bien por el hecho de ordenarlos, aconsejarlos o aprobarlos; más aún, el católico se considera responsable de un pecado cuando no lo revela o no impide su realización o bien cuando protege al que comete un pecado.[19] El discurso eclesiástico al respecto apunta que “el pecado convierte a

los hombres en cómplices unos de otros, hace reinar entre ellos la concupiscencia, la violencia y la injusticia. Asimismo provocan situaciones sociales e institucionales contrarias a la bondad divina" constituyendo un "pecado social", éste atenta contra la solidaridad, es una ofensa contra Dios y contra el prójimo. En este marco el principio de solidaridad también se expresa con el nombre de "amistad" o de "caridad social" y es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana".[20]

Revisando los textos conciliares novohispanos encontré que el término de pecado social tiene un sinónimo utilizado en la época colonial, me refiero al concepto de "pecado público". Recordemos que la bigamia era un "pecado público" que atentaba en contra del orden social impuesto por la Corona y la Iglesia porque

> el mismo hecho de casarse segunda vez, viviendo la primera mujer, falta a la fé pública del contrato, engaña a la segunda mujer, y ofende a la primera; invierte el orden de la sucesión, y de la legitimidad establecida por las leyes civiles, en cuanto precisa con su dolosa malicia, a que los hijos del segundo matrimonio, siendo verdaderamente adulterinos, se tengan por legítimos por la buena fe de la madre, y que sucedan a sus padres...; que también el que se casa dos veces ofende a la Jurisdicción ordinaria eclesiástica, engañando al Párroco maliciosamente, para que asista al segundo matrimonio...[21]

En esta dinámica, vigilar al bígamo y denunciarlo eran actos solidarios con la grey católica, eran actos de amor al prójimo, que tenían como objetivo detener la propagación del mal ejemplo, reparar el daño causado por el engaño del bígamo, pero sobre todo, pugnar porque semejante delincuente se apartara del mal y lograra el perdón de sus culpas.

---

[1] Pierre Bourdieu. El sentido práctico, "Estructuras, habitus y prácticas", Madrid, Taurus Humanidades, pp. 95-111.

[2] Diccionario de autoridades, v. III, p. 485.

[3] III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, México, Eugenio Madleferf y Compañía Editores, 1859, p. 205.

[4] *Ibidem.,* pp. 205-206.

[5] Pandectas “De la acusación, denuncia y procedimiento de oficio”, Partida séptima, vol. III, pp. 358-359.

[6] Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y leal Ciudad de México, ...en los años de 1555 y 1556, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769, p. 102.

[7] *Ibidem.,* p. 359, En el lenguaje actual profazador es un adjetivo aplicable a la persona chismosa y profazar significa abominar, censurar.

[8] *Ibidem.,* p. 359 y Nicolau Eymeric, Manual de Inquisidores, Barcelona, Ediciones Fontamara, 1974, pp. 22-23.

[9] Eymeric, *op. cit.,* p. 23.

[10] *Loc cit.*

[11] Diccionario de Autoridades, vol. I, pp. 464-465.

[12] Proceso en contra de Antonio Ramírez de Prado, vol. 1341, legajo 6.

[13] Proceso, en contra de José de Heredia, vol. 1271, legajo 2, ff. 51-52.

[14] Proceso en contra de José Pérez de Ayala, vol. 811, legajo 2, ff. 121-125.

[15] Henry Pratt Fairchild, Diccionario de sociología, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 47.

[16] Marín Alonso, Enciclopedia del idioma, vol. III, España, Editorial Aguilar, 1982. Dicha obra registra el año de 1884, para el inicio del uso del término solidariamente.

[17] María Eugenia García Ugarte, “El concepto solidaridad en la doctrina católica contemporánea”, en *Solidaridad y producción informal de recursos,* México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1944, p. 49.

[18] *Ibidem.,* p. 47.

[19] Catecismo de la Iglesia católica, pp. 473-474.

[20] “El concepto de solidaridad...”, pp. 56.

[21] Pandectas, vol. III, p. 479, Real cédula del 23 de octubre de 1777.

Concubinato y matrimonio en Brasil colonial. Una historia de convicciones morales, pecados y engaños

Ronaldo Vainfas
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Escribiendo en 1933 su libro clásico Case-grande e Senzala, Gilberto Freyre afirmó qué, en Brasil colonial, muy pocas personas contraían matrimonio. La mayoría de la población vivía amancebada en varias modalidades de concubinato.

Sin embargo, de la antigüedad de la obra de Freyre, gran parte de los historiadores brasileños dedicada al estudio de la familia han coincidido en la misma opinión durante largo tiempo. El matrimonio legítimo, contraído en la observancia de las reglas tridentinas siguió siendo considerado privilegio de la élite blanca; los hacendados, funcionarios del Estado y grandes comerciantes.

Es verdad que muchos historiadores buscarán explicar la irregularidad de matrimonios legítimos alegando que, en la sociedad colonial, había muchas dificultades para contraer matrimonio debido a su alto costo y las exigencias burocráticas de la Iglesia. Otros alegarán la inestabilidad social y la gran movilidad espacial de las capas inferiores en la América Portuguesa: su modo de vivir precario era, por hipótesis, contrario a los padrones y costumbres conyugales.

En lo que concierne a los esclavos africanos hubo un verdadero consenso historiográfico, a lo largo de varias décadas, de que ellos no se casaban. Estaban impedidos por sus señores no solamente para contraer matrimonio, sino también para recibir los demás sacramentos católicos.

Me gustaría decir que hay alguna verdad en esas afirmaciones, especialmente porque, según nos indican recientes investigaciones, los índices de ilegitimidad eran muy elevados, de manera general, en las regiones litorales productoras del azúcar y todavía en las principales ciudades. Es también verdad que los religiosos, y dentro

de ellos los jesuítas en especial, eran incansables en denunciar las indecencias de la población colonial, quejosos de la baja moralidad que veían en casi todos.

Por otro lado, investigaciones recientes indican que el problema del matrimonio en Brasil colonial debe ser estudiado con más rigor, atento a las variaciones temporales y regionales; basado, siempre que sea posible, en fuentes serias y no solamente en testigos aislados de un viajero o clérigo.

Hechas esas consideraciones preliminares, son dos las cuestiones que intentaré analizar en mi ponencia de hoy:

1. Hasta qué punto el matrimonio legítimo contraído en las normas del Concilio de Trento fue un privilegio exclusivo de las élites coloniales;

2. Hasta qué punto el concubinato fue capaz de sustituir, en la vida cotidiana, al verdadero casamiento, de manera que, sin casarse, una gran parte de la población vivía socialmente legitimada por la comunidad.

Trataré de las dos cuestiones simultáneamente

En primer lugar, la posición del concubinato en las tradiciones familiares y moralidades occidentales. Fue Jean-Louis Flandrin quien, en uno de sus libros, hizo una clara y definitiva distinción entre concubinato y matrimonio. El historiador francés afirmó que, mientras el matrimonio casi siempre ha sido una institución social ubicada en intereses familiares o patrimoniales, los cuales presidían incluso la selección de los cónyuges; el concubinato era una relación personal, un caso de amor. Sin embargo en el caso del matrimonio, al contrario del concubinato, la ceremonia nupcial siempre fue un importante rito comunitario, aunque no fuera sancionado por la Iglesia. A partir del siglo XVI, la ceremonia eclesiástica se generalizó, poco a poco, en el mundo católico, sin eliminar totalmente, es verdad, los ritos y tradiciones populares del matrimonio, especialmente en las zonas rurales. No fue por azar que a lo largo del siglo XVII el concubinato conoció un franco declive en la Europa Occidental, según Flandrin, echo demostrado por los bajos índices de ilegitimidad de los niños

bautizados.

El contexto europeo es, así, muy claro: matrimonio y concubinato se tornarán relaciones antagónicas de conyugalidad, y no alternativas igualmente legítimas de unión.

En segundo lugar, en lo que toca al plano jurídico, la misma oposición se puede percibir tanto en la legislación eclesiástica, heredera del derecho canónico, como en la secular. A los ojos de la Iglesia y del Estado, el concubinato era pecado mortal que condenaba al infierno y crimen punible con castigos temporales.

Ahora bien, ¿si matrimonio y concubinato se oponían radicalmente en los planos culturales y jurídicos europeos e ibéricos, es de algún modo válida la hipótesis de que en Brasil esa situación ha cambiado? ¿Es lícito pensar que casarse por la iglesia o amancebarse eran formas de unión perfectamente aceptadas por la población colonial?

Antes de proseguir, sería importante recordar los principales obstáculos reales y concretos del matrimonio en Brasil, asunto ampliamente estudiado por nuestros historiadores:

1. La pobreza de la mayoría de la población y sus dificultades de arcar con los pagos de dispensas de parentesco, diligencias y otros cargos exigidos por la Iglesia.

2. La inestabilidad social y la gran movilidad espacial de los colonos, en especial los aventureros y condenados al destierro que se transferían al Brasil.

3. La falta de mujeres blancas, hecho agravado por los prejuicios raciales existentes en la colonia, los cuales infamaban e inhabilitaban a los hijos de uniones entre blancos cristianos viejos y mujeres tanto negras, indias o mestizas como blancas, ya fueran conversas o cristianas nuevas.

4. En el caso de los africanos, la oposición muchas veces real de sus amos temerosos de que, una vez casados, los esclavos quedaran libres y los señores no podrían venderlos más, separando a las parejas.

En resumen, la sociedad colonial luso-brasileña poseía estructuras socioculturales muy restrictivas, en principio, a la difusión del matrimonio legítimo: la esclavitud, la inestabilidad de los desposeídos, los estigmas que cargaban las proles mestizas y, lo que no es nada despreciable como factor explicativo, un fuerte desequilibrio etno-

demográfico *en el seno de la población blanca y de los cautivos africanos; muchos hombres y pocas mujeres.*

No hay duda que tales impedimentos socioculturales dificultaban la generalización del matrimonio y favorecían otras formas de unión, uniones precarias y muchas veces temporales.

Pero no cabe exagerar la proporción de tal dificultad, ni mucho menos, suponer que el concubinato ha sustituido, en las prácticas cotidianas, a la conyungalidad matrimonial legítima.

En lo que toca a los cautivos, numerosas investigaciones recientes han demostrado que, en diversas regiones, especialmente en el siglo XVIII, la población esclava parecía adoptar largamente el matrimonio cristiano y el compadrazgo por medio de los bautismos, no solamente en regiones más ajenas del litoral como áreas productoras de azúcar y metales preciosos del nordeste y la capitanía de Minas Gerais, respectivamente.

Investigaciones emprendidas por algunos "brazilianistas" como Stuart Schwartz o Donald Ramos, y por investigadores brasileños como Renato Venancio, Sheila de Castro Faria, Tánia Nery, José Roberto Góes, en nivel de posgrado, han demostrado índices de ilegitimidad sorprendentemente bajos entre los africanos y criollos esclavizados.

La convicción de que los esclavos tenían dificultades para casarse o la afirmación de que no se casaban son hoy, ideas discutibles.

Por otro lado, en nuestra investigación desarrollada hace 10 años sobre el tema del matrimonio, verificamos que contraer nupcias en Brasil era fácil, a pesar de las restricciones y exigencias eclesiásticas ya mencionadas.

Paradójicamente, nuestras evidencias de la relativa difusión y popularidad del matrimonio han sido recabadas en los papeles del Santo Oficio Portugués, especialmente los procesos de bigamia. Examiné, con ese fin más de 100 procesos de ese tipo en el archivo inquisitorial del Tribunal de Lisboa —tribunal encargado de juzgar los casos de herejía ocurridos en Brasil—y constaté, la facilidad con que las personas podían casarse, aun estando ya casadas.

Los criminales eran siempre detalladamente inquiridos sobre los matrimonios celebrados, incluyendo los nombres de los testigos, su dirección, las ciudades donde se efectuaron las ceremonias, las

circunstancias que propiciaron las uniones y todo lo que contribuía para fundamentar la formalidad del matrimonio, consecuentemente, la "mala intención" de los bígamos que se casaban por segunda vez siendo casados ya.

No hay, en esos procesos de bigamia, ninguna alusión a documentos exigidos por los curas, con la única excepción de certificados de defunción del primer cónyuge, en caso de viudos. Hasta nombres falsos los bígamos presentaban a los curas sin que se siguiera ninguna verificación, y la mayoría pregonaba su estado de celibato para evitar la exigencia de certificados de defunción.

El rango social de los bígamos apunta todavía para la mencionada popularidad del matrimonio, institución que, de ningún modo, era restringida a la élite colonial... En el siglo XVI, según los documentos de la Visitación enviada a Bahía y Pernambuco, 25 por ciento de los bígamos eran negros libres, hombres sin oficio, soldados y esclavos; la gran mayoría era de trabajadores especializados en la economía azucarera, artesanos y pequeños comerciantes. Casi el 50 por ciento estaban empleados en trabajos manuales en la sociedad *azucarera* visitada por la Inquisición durante el siglo XVI.

Una evaluación general, incluyendo casos del siglo XVI hasta el XVIII, confirma perfectamente lo que hemos dicho: solamente 17 por ciento de los bígamos pertenecían a las clases dominantes; 31 por ciento eran desposeídos, libres y esclavos; 52 por ciento se componía, en mayoría, de pequeños comerciantes y artesanos.

No hay duda que las circunstancias eran muy favorables a la bigamia en el mundo ibérico, y no solamente en la América portuguesa, sino también en la española y, porque no decir, en Portugal y España. Fue el historiador español Ricardo García Cárcel quien lo sugirió, mencionando, entre otros factores, la intensa movilidad de individuos entre las metrópolis ibéricas y sus posesiones ultramarinas. Su consecuencia era la disolución de lazos conyugales por años o décadas, seguida de nuevas nupcias celebradas en el Nuevo Mundo, especialmente por los hombres. Así, es presumible y demostrable, según García Cárcel, que la bigamia ha sido más difundida en la Península Ibérica y sus posesiones ultramarinas que en otros países de Europa desposeídos de imperios coloniales.

La bigamia fue así un crimen de "vagamundos" o vagabundos,

pero es cierto que en Brasil logró éxito incontestable, quizás más que en la vecina hispanoamérica. La razón para tal hipótesis es sencilla: la Iglesia luso-brasileña, al contrario de la hispanoamericana, era muy desorganizada. Es suficiente decir que hubo solamente un obispado en Brasil, durante casi 100 años, contrastando con las decenas de obispados y hasta arquidiócesis hispanoamericanos.

Pero una cosa es cierta, la generalización de las bigamias en Brasil corresponde a una presumible difusión del matrimonio en la sociedad colonial. Numerosas bigamias, numerosas nupcias, matrimonios legítimos, aunque irregulares y hasta heréticos. Matrimonios contraídos por individuos de rango popular, dado que los miembros de la clase dominante raramente se arriesgaban en aventuras bígamas, quizás por razones patrimoniales y de organización.

¿Pero, y el concubinato? Los investigadores que examinarán la basta documentación sobre el asunto, especialmente los papeles de las visitas diocesanas, encontrarán, en realidad, situaciones muy diversificadas en la rúbrica de los concubinarios. Se puede resumir las más frecuentes de la siguiente forma:

1. Uniones en parte comparables a los legítimos matrimonios, pues había cohabitación de los miembros de la pareja por largo tiempo, incluso con hijos de varias edades;
2. Casos de adulterio rumorosos que la población indicaba como concubinato al ser inquerida por los visitadores de los obispos;
3. Relaciones amorosas entre señores y esclavas, fueran o no casados los dichos señores;
4. Relaciones de amancebamiento siendo uno de los amantes viudo y el otro casado o bien la familia del viudo o viuda lo/la impedía de contraer nuevas nupcias por razones patrimoniales;
5. Mancebías de curas, y en ese caso lo más frecuente era la relación entre curas y sus sirvientes o esclavas;
6. Relaciones sexuales entre esclavos, fueran o no del mismo amo.

Los historiadores que, considerando la relativa publicidad de tales relaciones, hablaran de un doble padrón de moralidad, tolerante en la vida cotidiana y riguroso por ocasión de las vistas diocesanas, cometían en mi opinión, un error bastante grave de evaluación.

En primer lugar porque la publicidad y la visibilidad de las relaciones amorosas eran totalmente inevitables en ciudades y

pueblos muy pequeños, en los cuales nada o casi nada podría ser verdaderamente secreto o privado.

En segundo lugar porque solamente el primer tipo de concubinato antes mencionado tenía algunos de los ingredientes asimilables a la vida conyugal, según los padrones y criterios socialmente vigentes. El mínimo lenguaje popular poseía palabras y expresiones para calificar ese tipo de relación: “vivir de puertas adentro”, “vivir como si fueran casados”, “vivir como marido y mujer”. La propia comunidad establecía analogías entre esas relaciones estables y los verdaderos matrimonios no las toleraban totalmente porque la pareja no había recibido la bendición matrimonial. Pero una cosa es cierta: en esos casos la frontera entre matrimonio y concubinato era muy corta en la mentalidad popular.

Las demás relaciones jamás han sido consideradas como modos “informales” o alternativos de matrimonio. Las mismas comunidades poseían el lenguaje estigmatizante para calificar esas mancebías: “son vistos al entrar uno en la casa del otro”; “son dados a relaciones ilícitas”; “son vistos en conversaciones deshonestas”; “están acostumbrados a andar juntos”. Sería vano procurar en tales expresiones, indicativas de una dada moralidad, algún indicio por. mínimo que fuera de reconocimiento o aprobación popular.

La frontera entre matrimonio y concubinato era, pues, en la mayoría de los casos estudiados, visible, cierta y rígida.

Algunas palabras más sobre el fenómeno de la bigamia nos serán por supuesto útiles para nuestra conclusión y demostración final.

Tenemos visto que la elevada frecuencia de las bigamias nos indica seguramente una relativa difusión del matrimonio en la sociedad colonial al menos más amplia que la que suponían los historiadores brasileños más antiguos. Y el perfil social de la mayoría de los bígamos nos indica todavía que el matrimonio estuvo lejos de ser un privilegio de las élites coloniales.

Pero lo que nos interesa examinar ahora es precisamente la relación entre bigamia y concubinato. La pregunta es: ¿si el concubinato fuera una forma de unión comparable al matrimonio en las mentalidades populares, por qué tantos hombres y algunas mujeres optarían por contraer segundas nupcias siendo casados ya? ¿Por qué exponerse al riesgo de una acusación inquisitorial, al peligro

de ser tratado como hereje, y no a la sencilla amonestación o multas de los visitadores diocesanos?

Sin adentrar en los exámenes de casos concretos y las motivaciones de cada uno en particular, es posible decir que, en general, los bígamos desafiaban el sacramento matrimonial, exponiéndose a la Inquisición, porque tenían la clara intención de casarse y no de vivir de puertas adentro, considerados como amantes dados a pecados y conversaciones ilícitas.

Paradójicamente, la bigamia poseía, a los ojos de los mismos, el interés de ser invisible, al menos en principio, para la comunidad. Muchos se casaban por segunda vez debido a presiones familiares de doncellas deshonradas; otros por causa de las dotes; algunos, es cierto, porque se suponían ya viudos, después de largo tiempo ausentes de Portugal. Pero todos, sin excepción, se casaban por segunda vez porque el matrimonio garantizaba un buen grado de respetabilidad social y era siempre una satisfacción que se debía a la Iglesia y a los patrones morales predominantes en la sociedad colonial.

Las centenas de bígamos que investigamos en los papeles inquisitoriales tuvieron la mala suerte de quedar descubiertos. En ciertos casos, alguno estuvo presente en la primera ceremonia en Portugal y denunciaba a los infractores; en otros llegaban cartas de las primeras esposas o maridos de los cónyuges abandonados, dando término a la farsa de los bígamos. Mala suerte de esos. ¿Pero cuántos pasaron incólumes a lo largo de la colonización?

No tengo dudas en afirmar que la mayoría de los bígamos de la colonia portuguesa consiguieron eludir a la comunidad, a la misma Inquisición y a los propios historiadores. No tendremos jamás noticias de ellos, porque la fragilidad de la Iglesia colonial y del propio Santo Oficio en Brasil les permitieron escapar.

Asimismo, paradójicamente también los bígamos no despreciaban el matrimonio, al contrario de lo que decían los inquisidores en sus acusaciones, podrían sí desafiar el sacramento, utilizarlo fraudulentamente. Pero apreciaban el estado matrimonial y buscaban honrar, a su modo, los valores de la vida conyugal socialmente reconocidos.

Mi conclusión es que los antiguos historiadores brasileños

engañáronse al suponer que el matrimonio legal era raro y, en la práctica, se vio sustituido por el concubinato. Ni el matrimonio fue raro, ni el concubinato lo sustituyó. La historia de los bígamos, de los procesados y de los que lograron éxito en sus trampas, confirma que la noción de pecado no estuvo ausente de los trópicos lusitanos.

Modelos de comportamiento familiar

Lo que Dios manda. Dos formas de entender la vida familiar

Lourdes Villafuerte García
Dirección de Estudios Históricos, INAH

Las normas de la Iglesia Católica tienen una innegable importancia para quienes nos interesamos por estudiar la vida cotidiana de la comunidad doméstica del periodo colonial. En el Seminario de Historia de las Mentalidades hemos estudiado durante varios años a la comunidad doméstica desde la perspectiva del cumplimiento o incumplimiento del discurso normativo católico por parte de las personas. Habíamos supuesto que la Iglesia Católica y sus preceptos perneaban a la sociedad, pero a lo largo de estos estudios nos dimos cuenta de que si bien la institución eclesiástica tenía influencia sobre las conciencias de los novohispanos, éstos tenían la capacidad de interpretar a su manera los preceptos morales de la Iglesia.

En 1990 con motivo del *Cuarto Simposio de Historia de las Mentalidades,* hicimos un balance del trabajo del seminario y decidimos dejar de lado el método que hasta entonces habíamos utilizado, pues si bien fue muy útil, nos había llevado a considerar ciertas conductas de las personas sólo como transgresiones, velando para nosotros la percepción que tenían acerca de su propia vida familiar.

A partir de 1992 trabajamos sistemáticamente en el proyecto Comunidades domésticas en la Ciudad de México en el siglo XVIII, Para lo cual elaboramos un proyecto y diseñamos un método de análisis que mediante la utilización de una base de datos nos permite caracterizar las comunidades domésticas realmente existentes durante el siglo XVIII en la Ciudad de México. En esta ponencia quiero exponer una hipótesis de trabajo referente a que en la sociedad novohispana hay, cuando menos, dos formas de percibir el modelo

familiar católico: la de los teólogos y la de la gente común proponer una manera de trabajar con documentos de tipo judicial aplicando esta hipótesis.

Con el fin de darme a entender, creo necesario exponer brevemente algunos aspectos que contiene el proyecto.

La comunidad doméstica

Por comunidad doméstica entendemos un grupo formado por dos o más personas que viven bajo el mismo techo y tienen una misma fuente de alimentos.[1]

Creemos que las personas toman el acuerdo de convivir con el fin de satisfacer sus necesidades cotidianas, las cuales pueden ser de diferentes tipos: económicas, de poder, sexuales o afectivas; tales necesidades se satisfacen de manera más adecuada asociándose con otras personas.[2] Al interior de la comunidad doméstica tienen lugar importantes procesos de reproducción biológica, social y cultural.

Desde el punto de vista biológico, en la comunidad doméstica tiene lugar generalmente la procreación de aquéllos seres humanos que sustituyen a los que mueren; por otra parte es aquí donde tiene lugar la reproducción de la cultura mediante la educación de los niños y el intercambio cultural que cotidianamente tienen las personas al convivir bajo el mismo techo. Asimismo, la reproducción social tiene su base en la comunidad doméstica, ya que cada grupo social produce nuevas comunidades domésticas semejantes a las anteriores en lo que se refiere tanto a posición social como a características culturales con lo que se reproduce a sí mismo y a toda la estructura social.[3]

De entre los múltiples rasgos culturales que se transmiten en la comunidad doméstica quiero referirme a uno que me ha parecido muy importante: el modelo católico de vida familiar y la manera en que las personas de carne y hueso lo entendieron en el siglo XVIII.

El modelo familiar católico

La forma en que la vida de la comunidad doméstica debía organizarse fue un asunto de suma importancia para las instituciones tanto eclesiásticas como civiles durante la época colonial. La Iglesia Católica había definido en el Concilio Ecuménico de Trento ciertos parámetros *de* la vida familiar, adoptando la teología de Santo Tomás de Aquino como la posición oficial de la Iglesia dándole fuerza de ley universal para el mundo católico.

Según Sergio Ortega, para Santo Tomás de Aquino la familia es un efecto del matrimonio:

> es una sociedad de derecho natural integrada por padre, madre e hijos, sus funciones son primariamente reproductivas, secundariamente económicas, y es independiente de las familias de ambos cónyuges.[4]

Las facultades sexuales del hombre están orientadas a la generación; es decir, a la conservación de la especie humana, mas para ejercerlas los hombres han de sujetarse a ciertas normas: al primera de ellas es que aquéllos que procreen deben estar unidos por el vínculo estable y firme que es el sacramento del matrimonio, lo cual permite tener la certeza de la paternidad y la coordinación de esfuerzos para el cuidado y educación de la prole.[5]

Santo Tomás señala a la prole, la fidelidad y el sacramento como bienes que se consiguen con la unión de los cónyuges y con los cuales tanto los esposos como la comunidad se enriquecen, ya que al procreación y la educación adecuada de los hijos aumenta la comunidad cristiana. La fidelidad; es decir, el coito exclusivo con el cónyuge propio fortalece la amistad entre ellos, asegura la certeza de la paternidad y contribuye al orden social. El carácter sacramental del matrimonio da la gracia a los que lo contraen y es éste el mayor bien.[6]

Las características del matrimonio son la unicidad y la indisolubilidad; es decir, la unión de un solo hombre con una sola mujer, donde la unión no se puede disolver sino por la muerte de uno de los cónyuges o por casos previstos por la iglesia.[7]

El matrimonio se establece mediante el libre consentimiento de los contrayentes y por palabras de presente; además debe ser decisión personal y libre de toda coacción o temor, y se niega a los padres el poder de intervenir para obligar a los hijos a contraer un matrimonio

que no desean o impedirles uno que sí apetecen, ya que la unión es entre personas, no entre linajes. Sin libertad para consentir, no se establece el vínculo matrimonial.[8]

Los fines del matrimonio son la generación y la ayuda mutua a través de la cohabitación y la educación de los hijos, en general en todos los aspectos de la vida. Santo Tomás considera que la cópula entre casados es algo bueno y meritorio además de ser un deber.[9]

Al recapitular sobre el discurso de Santo Tomás de Aquino, Sergio Ortega resume el modelo matrimonial como

> |un] contrato sagrado (que] es el fundamento de la sociedad conyugal, a la que se atribuye con exclusividad la función reproductora de la sociedad, incluyendo la educación de la prole. Es, además el soporte de la familia en que se regulan los comportamientos cotidianos de los individuos. Este modelo familiar cristiano es también el único marco legítimo de los comportamientos sexuales, es decir, un instrumento para la normalización de lo sexual, que justifica el coito fecundo y legaliza la represión de cualquier otra forma de actividad sexual. De acuerdo con este modelo, compete a la Iglesia Católica la regulación jurídica de la institución.[10]

Estas reflexiones que Santo Tomás de Aquino vertió en la *Summa Theológica* fueron discutidas y finalmente aceptadas por el Concilio Tridentino celebrada en 1563, convirtiéndose así en norma universal. En lo que se refiere a la doctrina, el Concilio estatuye claramente la unicidad e indisolubilidad del matrimonio, condenando el repudio, la poligamia y poliandria, y el adulterio.[11]

La Iglesia Católica se ha asignado a sí misma el papel de encargada de velar por el orden social y regir las conductas de los miembros de su grey, por lo que se arroga ciertas prerrogativas tales como decretar la separación de la pareja, definir los grados de parentesco que impiden el matrimonio, establecer impedimentos y otorgar dispensas;[12] anatematizando a quien dude de la jurisdicción de la Iglesia sobre las causas matrimoniales. En la parte referente a la disciplina, la Iglesia establece la forma en que se han de hacer los casamientos, cuidando básicamente que se cumpla con el ritual establecido y que sea un acto público, con la intervención de la institución eclesiástica como característica *sine qua non* para la validez del vínculo.[13]

Las reflexiones de Santo Tomás de Aquino sobre la vida familiar

atendían a una necesidad intelectual de explicar el funcionamiento de la obra creada por Dios y de hacer inteligible la ley natural a la que el hombre debe someterse libre y conscientemente haciendo uso de su capacidad de razonar. Estas cavilaciones teológicas se transforman en el tridentino en ley humana positiva, teniendo los cristianos el deber moral de cumplirlos. ¿Qué pasa cuando estas leyes llegan a las personas de carne y hueso?

Lo que Dios manda

La gente que encontramos a nuestro alrededor en la vida diaria, aun la que asiste con regularidad a los oficios religiosos católicos, generalmente no sabe teología, ya que esta disciplina tiene un método y un lenguaje muy especializados que sólo están al alcance de los intelectuales dedicados a ella. No obstante, las partes esenciales del modelo católico son conocidas por las personas en general, así como las restricciones y actitudes punibles, seguramente por las enseñanzas del catecismo y, sobre todo, por la transmisión en el seno de la comunidad doméstica.

El modelo familiar católico es reducido por la gente común a ciertos puntos precisos que en el siglo XVIII ya habían sido asimilados e integrados a la cultura de los novohispanos, los cuales eran difundidos y transmitidos, junto con muchos otros elementos culturales como “lo que Dios manda”.

Los puntos principales del modelo católico que nuestros antepasados novohispanos consideraban como mandato divino son:

- Las personas que quieren formar una familia deben contraer matrimonio.
- El matrimonio implica el sometimiento al rito eclesiástico católico.
- El matrimonio implica la cohabitación de cónyuges y prole.
- La vida sexual de las personas sólo es legítima dentro del matrimonio y su objetivo es la procreación.
- Sólo se puede tener un cónyuge, la persona no pude volver a casarse si éste vive.
- La pareja debe guardarse mutua fidelidad.
- Los progenitores deben mantener y educar a la prole.

• Se reconoce un sistema de parentesco que conlleva la obligación de la lealtad hacia los de la propia sangre.

Al parecer, los novohispanos asimilaron estas reglas sin cuestionamiento alguno, ya que tenían una fuerte carga religiosa por la percepción que había de que era “la ley de Dios”. Sin embargo, es necesario señalar una importante diferencia en la percepción del modelo familiar católico entre lo expuesto por los teólogos y la gente común: para los teólogos era un *todo* único e indivisible, formado por elementos armónicos y lógicamente estructurados; para el pueblo, era un conjunto de elementos desarticulables e independientes unos de otros, cuyo funcionamiento seguía dinámicas propias y era casuísticamente adaptable.

Según la lógica del modelo oficial, al contraer matrimonio por el rito católico, la pareja contrae también el compromiso de la cohabitación, la vida sexual, que es un deber, se orienta a la generación, y es obligatorio guardarse mutua fidelidad; pero lo que produce estas obligaciones es el hecho de *contraer matrimonio,* ya que sin éste nadie tiene legítimo derecho a cohabitar, la vida sexual es un pecado y no se tiene derecho a exigir fidelidad a la pareja ni obligación de guardarla.

Los fieles católicos eran en su mayoría gente sencilla que tenía fe en Dios y en la iglesia, rechazaba el pecado, aspiraba a la salvación y querían cumplir la “ley de Dios”; pero el modelo católico en las manos y en la mente del pueblo perdía toda rigidez y, al contrario, era dotado de una gran flexibilidad donde los elementos del modelo actuaban como piezas sueltas que podían desarmarse y volverse a armar cambiando de sitio las piezas, o bien utilizando parte de los elementos del modelo y dejando de lado otros.

La manera de armar el modelo, aun cuando modificara y hasta contradijera el modelo ortodoxo, respondía al apremio que tenían las personas de resolver situaciones y problemas que la vida les presentaba. Cuando las necesidades de sobrevivencia, económicas, sexuales afectivas o de otro tipo aparecían en la vida de las personas y el cumplimiento del modelo católico en todas sus partes les impedía u obstaculizaba satisfacerlas, cumplían los elementos del modelo que eran convenientes y desechaban los que no lo eran.[14]

Dos visiones del modelo

En este apartado presentaré dos casos en los que podemos observar cómo algunas personas que vivieron en la Ciudad de México del siglo XVIII percibieron el modelo católico de vida familiar y cuáles fueron sus actitudes ante el apremio de resolver ciertos problemas de la vida en pareja.

Para llevar a cabo nuestro proyecto general hemos alimentado una base de datos cuya información surge de los expedientes de tipo judicial que guarda el Archivo General de la Nación en diferentes fondos documentales.[15] Este tipo de documentación aporta datos que nos permiten caracterizar una comunidad doméstica y obtener diversos detalles de la vida cotidiana de la comunidad.

Hasta la fecha tenemos grabados 168 registros, los cuales no pueden ser tomados como muestras por ser un número muy reducido, no obstante hemos realizado búsquedas que nos señalan ciertas tendencias de comportamiento.

Uno de los datos que ha preocupado a los estudiosos de la comunidad doméstica es el de la proporción de personas que contraen matrimonio frente a los que tienen uniones consensuales. Nosotros hemos encontrado hasta el momento, que de las comunidades domésticas que tienen base conyugal, la tendencia es de dos tercios de personas que se casan, por un tercio de parejas amancebadas, así como una pequeña proporción de personas que forman comunidades domésticas sin base conyugal.

El amancebamiento era una conducta reprobable desde el punto de vista del modelo ortodoxo, pero ¿cómo percibían su situación estas personas? para intentar dar una respuesta a esta pregunta presentaré dos casos.

Un caso de amancebamiento

La primera historia comienza en la ciudad de Guadalajara en 1806 cuando don Mariano Echauri, joven de una de las más ilustres familias de aquélla ciudad, va de visita a cierta casa y conoce a María Ignacia Valenzuela de escasos 13 años, hija de la señora de la casa. Los jóvenes inician una relación amorosa que culmina con la

desfloración de la muchacha, sin que medie palabra de matrimonio.[16]

Es de notar que se trata de una pareja “desigual”, ya que Mariano es rico y ella es pobre, no obstante el joven nos deja ver su sentido de responsabilidad, ya que desde que comenzaron a tener relaciones el muchacho la mantiene “con lo que puede”, que al parecer no es mucho.

En 1809 don Mariano se trasladó a la Ciudad de México enviado por su padre a estudiar cánones en el colegio de San Ildefonso; una vez más Echauri expresa su interés por la relación con María Ignacia, ya que un mes después de su llegada a esta ciudad envía a don José María Gaytán por ella, su madre y el hijo de ambos llamado José Apolinario.[17]

Una vez instalados todos en la Ciudad de México, la relación entre los jóvenes tapatíos continúa con la mira de llegar a casarse, y aunque Mariano está de interno en el colegio, visita a su familia siempre que puede salir de él en los días de fiesta. A pesar de que no pueden vivir juntos la relación es estable y la pareja procura aportar los medios necesarios para el sostenimiento de la comunidad. Echauri ministra “lo que puede” e Ignacia “ha tenido que coser ageno para ayudarse”.[18]

Al parecer María Ignacia Valenzuela, su madre y el pequeño José Apolinario, si bien con limitaciones económicas, viven tranquilos esperando las visitas de Mariano Echauri cuando el calendario escolar se lo permite; hasta que en 1811 Teodosio Vizcaya, compadre de Ignacia, la requiere para tener relaciones con ella; la muchacha “no quiso acceder a sus torpes solicitudes” y Teodosio, despechado, denuncia ante las autoridades el amancebamiento de Mariano e Ignacia.[19]

Ignacia es interrogada por la Real Sala del Crimen y es así que nos enteramos de los pormenores de su relación con Echauri. La joven dice que Mariano quiere casarse con ella y que le dio palabra de matrimonio por escrito, pero que los padres de su novio se oponen al matrimonio, de manera que esperaban a que él tuviera “la edad cumplida” para poder verificar el matrimonio, sin la autorización de los padres.

La Real Sala del Crimen considera reo de incontinencia a María

Ignacia, mas no a Mariano, ya que éste pertenece a una ilustre familia tapatía. La joven es puesta en depósito, el cual paga Echauri ministrándole 12 pesos al mes; pero el depósito termina cuando María Ignacia decide separarse de Mariano aduciendo que debido a que éste no es mayor de edad, sus padres no los han dejado casar y

> que por la actualidad la exponente así porque a Echauri todavía le faltan dos años para cumplir la edad como porque considera que el Matrimonio nunca ha de ser del gusto de los padres de éste, ha vanado de modo de pensar y ha resuelto no casarse sino separarse enteramente de Echauri.[20]

María Ignacia sólo pide que se obligue a Mariano a que aporte a alimentos a su hijo. Dice que aunque tiene un tío en Guadalajara que la podría sostener, ella prefiere quedarse en la capital y sostenerse ella misma con su madre tal como lo ha estado haciendo, con su trabajo de costurera. Teme irse a Guadalajara porque los insurgentes andan por los caminos.

Mariano Echauri comparece voluntariamente ante las autoridades y declara acerca de su relación con María Ignacia Valenzuela, así como su propósito de casarse con ella cuando tenga la edad suficiente para hacerlo, a pesar de la oposición de sus padres; expresa así su voluntad y apunta que si ella cambia de opinión no es por “defecto del que depone”.[21]

Finalmente la real Sala del Crimen resuelve el 16 de mayo de 1811 que María Ignacia y su madre vuelvan a Guadalajara en cuanto sea Posible, y se les apercibe para que no regresen a la capital so pena de enviarlas a las Recogidas, mientras tanto la joven debe permanecer depositada.[22]

Un caso de adulterio

El segundo caso está documentado en 1816 cuando don Ignacio Ramírez de Arellano solicita al arzobispo de México dispensa del impedimento de parentesco en primer grado por cópula lícita para Casarse con doña Vicenta Velasco, viuda de su hermano don Antonio Ramírez de Arellano.[23]

Ignacio presenta la primera petición de dispensa el 30 de septiembre de 1816 y al serle denegada insiste en su solicitud el 8 de

diciembre del mismo año. Es a partir de estos documentos que llega a nosotros el proceso que siguió la relación entre Ignacio y Vicenta.

La relación comienza en 1784 cuando Vicenta contrae matrimonio con don Antonio Ramírez de Arellano. El hermano de éste, Ignacio, vive con la pareja y dado que es de "escasa suerte" es él quien mantiene la casa. Vicenta reacciona con una profunda gratitud y cariño hacia su cuñado; éste por su parte queda prendado de su hermana política y comienza entre ellos un trato más estrecho.

> Esta comunicación engendró en mí desde los primeros momentos un cariño, que fomentado por las mutuas demostraciones, no interrumpidas por espacio de treinta y dos años ha venido a terminar en una pasión violenta [...][24]

Tratando de argumentar su petición de dispensa, Ignacio dice que él y su amada se hallan en peligro de incontinencia, *que* éste es imaginado ni fingido; refiere que la pasión que mutuamente se tenían los orilló a tener una "ilícita amistad" en vida de su hermano

> y si entonces no pudimos contenernos, mucho menos en las actuales circunstancias ¿qué nos detendría ahora si en aquel tiempo que conocíamos ser mayores los males que se seguían no nos abstuvimos, quando por otra parte debían habernos retraído a mí el amor de hermano y a ella el de su marido?[25]

Ignacio dice que concediéndose la dispensa que pide se evitará el escándalo ya que es sabido por el público que él ha mantenido la casa por espacio de treinta y dos años y que en la casa tiene intimidad y confianza, pero lo que se ignora es la debilidad de los amantes, lo cual haría esta separación "no sólo extraña sino escandalosa". Por otra parte, doña Vicenta, sus cuatro hijas y su hijo menor no tienen quién los auxilie más que él, ya que no tienen medios de qué mantenerse y sin su socorro estarían expuestas a prostituirse y el pequeño se extraviaría.

El arzobispo contesta la primera petición declarándose incompetente para otorgar la dispensa solicitada y recomendando dirigirse al Papa, ya que los amantes no sólo tenían el impedimento de parentesco. sino también el de crimen.[26] Don Ignacio hace una segunda petición, donde trata de demostrar que el arzobispo tiene todas las facultades para otorgar la dispensa, ya que estando en plena Guerra de Independencia era muy difícil que los recursos

llegaran a Roma. Ante nuestra sorpresa, argumenta ampliamente desde el punto de vista de sus sentimientos y por momentos adquiere un tono de desesperación.

> [...] tenga la bondad de figurarse [Vuestra Señoría] un hombre que por espacio de treinta y tres años ha amado a una mujer, que la ha amado únicamente a ella, y que la ha amado siempre con el mayor ardor, y con una ternura inexplicable, un hombre que por su miseria y flaqueza arrebatado de esta violenta pasión del amor, rompiendo todos los obstáculos, que el pudor y la virtud le presentaban, supo no sólo abrirse un camino en el corazón de la persona amada; sino allanarlo y frecuentarlo, y ya comprenderá mi estado pues tal es mi imagen [...][27]

Se muestra incapaz de casarse con otra persona, pues “con ninguna otra mujer del mundo” sería feliz, ya que sólo ama a Vicenta; de manera que aduciendo la salvación de su alma y la de su amada implora el socorro del arzobispo. Pero esta conmovedora descripción del amor que se tienen Ignacio y Vicenta y la súplica que elevan es respondida por el prelado con un “no ha lugar”.

Los dos casos presentados son ricos en información que nos permite hacer algunas consideraciones desde el punto de vista del modelo desarticulable. Echauri y María Ignacia Valenzuela tienen un amancebamiento simple; es decir, entre dos solteros, sin daño a un tercero; y aunque no cumplen con la norma de contraer matrimonio por el rito católico, cumplen con una buena parte de los elementos del modelo. Los jóvenes están dispuestos a casarse y han celebrado esponsales; o sea, quieren cumplir con “lo que Dios manda”, pero los prejuicios sociales se imponen y renuncian a sus deseos.

Es posible que el padre del novio lo haya mandado a México por una parte para que estudiara, pero aprovechando la ocasión para separarlo de una relación que seguramente consideraba inconveniente. No obstante los jóvenes persisten en su relación de pareja, la cual es estable, sin matrimonio de por medio, y a pesar de todo cumplen con las partes del modelo que les es posible: mantienen una vida sexual procreativa y tienen un hijo de dos años, la manutención de éste es una preocupación de ambos, quienes procuran lo posible para el niño. Mariano e Ignacia no están casados ni pueden vivir juntos por ser él estudiante; sin embargo se guardan mutua fidelidad, tanto es así que la relación es delatada por un pretendiente despechado a quien Ignacia rechaza.

El caso de Ignacio Ramírez de Arellano y Vicenta Velasco es más complicado, pues la petición de dispensa nos habla de su voluntad de casarse, pero en el curso de la argumentación nos enteramos de que los amantes han incurrido en delitos que la iglesia tiene por graves. Igual que en el caso anterior, esta pareja no ha contraído matrimonio ni se ha sometido al rito católico, y al entrar en los detalles del caso que lo lleva al Provisorato, refiere que cometieron adulterio.

Así, vemos que los protagonistas de estas historias elaboran el modelo de una manera algo contradictoria, por una parte Ignacio contraviene la lealtad que debe a su hermano convirtiéndose en amante de la mujer de éste, y por otra, muestra solidaridad hacia él, ya que estando Antonio impedido para trabajar es él quien socorre a la familia y se hace cargo totalmente de la manutención de todos, una vez que su hermano muere se preocupa por la educación de los niños.

Vicenta, movida por “la violenta pasión del amor” falta a la fidelidad a su esposo teniendo una relación con Ignacio, pero al enviudar y continuar la relación amorosa con su cuñado le guarda fidelidad, así como Ignacio se la guarda a ella. Las expresiones de amor son tan desesperadas que Arellano no sólo se muestra reticente a relacionarse con otra mujer, sino que considera imposible tener las fuerzas suficientes para separarse de su amada.

Este caso es muy interesante a la vez que tiene cierta rareza, ya que no es frecuente que aparezca la descripción de los sentimientos de una persona de manera tan prolija. Otra cosa que llama la atención es que siendo Ignacio Ramírez de Arellano abogado haya cometido el error de hablar del adulterio que cometieron en vida de su hermano, lo cual hace casi imposible la dispensa y por lo tanto el matrimonio con su cuñada. No obstante considera argumento de peso para justificar su comportamiento de el amor y la pasión que siente por Vicenta.

En los dos casos mencionados, podemos ver que las personas conocen el modelo y todas las normas, las cuales quieren cumplir, pero las circunstancias que se presentan en la vida concreta de la gente, ya sean emergencias económicas, prejuicios sociales, necesidades sexuales o afectivas los llevan a recomponer el modelo cumpliendo lo que se puede y haciendo a un lado lo que no. Me

parece pertinente, sin embargo, señalar que las recomposiciones al modelo son acordes con él, no hay actitudes que cuestionen abiertamente la justicia o injusticia, la pertinencia o impertinencia de éste. El modelo es una norma moral y si bien es de difícil cumplimiento en todas sus partes, no se le cuestiona, sólo se hace lo posible por llevarlo a cabo, si no totalmente, al menos en parte.

El cumplimiento selectivo de ciertas partes del modelo eclesiástico y el incumplimiento de otras, no está desprovisto del sentimiento de culpa; las personas quieren cumplir las normas, pero las condiciones sociales de vida lo impiden; las personas son conscientes de que hacen mal al no cumplir con ciertas partes del modelo, pero tienen confianza en lograr el perdón de la Iglesia.[28]

Por otra parte la actitud de las instituciones es ambigua, ya que siendo incapaces de controlar la conducta de toda una sociedad, toleran ciertas actitudes que contravienen el modelo y al aplicar correctivos lo hacen de manera selectiva, tratando con dureza a los desposeídos y con flexibilidad y hasta complacencia a los poderosos.

La sociedad tiene actitudes igualmente ambiguas, ya que al encontrar situaciones irregulares en algunas familias opta por el chisme y no por la denuncia ante las autoridades. Los miembros de la comunidad social simulan no saber nada o haber sido engañados cuando están frente a las autoridades, pero los chismes del vecindario fueron y siguen siendo un platillo suculento. Al parecer la habladuría es una forma de condena social que tiene sus normas, pero no hemos todavía trabajado en ellas.

La hipótesis del modelo desarticulable tiene la ventaja de que nos permite analizar las comunidades domésticas que realmente existieron en la Nueva España sin atarnos a la rigidez del modelo; en lugar de ver sólo transgresores, podemos penetrar en la lógica de pensamiento de las personas.

Por otra parte, es importante destacar que las alteraciones al modelo ortodoxo son limitadas, ya que tanto las instituciones como las personas toman en cuenta los mismos elementos, aunque cada uno los organiza de manera diferente. Siendo así, la desarticulación del modelo no puede llegar demasiado lejos pues, de cualquier manera, aun el incumplimiento de las normas debe ajustarse a éste.

Al llevar a cabo el proyecto sobre las comunidades domésticas nos

hemos preguntado ¿qué necesidades concretas buscan satisfacer las personas haciendo vida en común? Las regularidades que podamos observar en la manera en que las personas recomponen el modelo puede ser una clave importante para responder a esta pregunta.

Así pues, presento este trabajo no con la pretensión de dar una explicación definitiva a los fenómenos descritos, sino para discutir una hipótesis que me parece puede darnos luz sobre las maneras de pensar de nuestros antepasados novohispanos.

---

[1] Seminario de Historia de las Mentalidades, Proyecto de investigación sobre la integración de las comunidades domésticas novohispanas (Inédito).

[2] *Ibid*.

[3] Lourdes Villafuerte García, "Matrimonio y grupos sociales. Ciudad de México, siglo XVII" en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural. Memoria del Cuarto Simposio de Historia de las Mentalidades,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, 160 p. cuads. (Colección Científica, Serie Historia, 255), p. 48.

[4] Sergio Ortega Noriega, "El discurso de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en Seminario de Historia de las Mentalidades. *El placer de pecar y el afán de normar,* México, Joaquín Mortiz, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, 384 p. cuads. (Contrapuntos), p. 51.

[5] *Ibid*., p. 34.

[6] *Ibid*., p. 36-37.

[7] Uno de los casos es el *privilegio paulino* que consiste en que "si dos personas contrajeron matrimonio válido siendo infieles y uno de los cónyuges abraza el cristianismo con la oposición del otro, el matrimonio queda disuelto en beneficio del cónyuge cristiano, ya que entre infieles el vínculo es menos firme que entre cristianos". El otro caso es cuando entre dos cristianos que han contraído legítimo matrimonio y este no ha sido consumado, puedo uno de ellos ingresar en una orden religiosa, al hacer voto de continencia el vínculo matrimonial queda disuelto, *Ibid*., p. 39.

[8] *Ibid*., pp. 40-41.

[9] *Ibid.,* p. 36.

[10] *Ibid.,* p. 48.

[11] *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano.* Notas

latinas y castellanas, historia de ambos concilios y apéndice por Anastasio Machuca Díez, Madrid, Librería Católica de don Gregorio del Amo, 1903, 570 p., Cánones I, II, IV, V y VII; p. 303-304.

[12] *Ibid.,* cánones VI, IX, III, IV, X, SI y XII; pp. 303-305.

[13] *Ibid*., p. 307.

[14] La idea del modelo desarticulable es una hipótesis de trabajo sugerida por el método de análisis utilizada por Marcelo Carmagnani para estudiar a las comunidades indígenas de la mixteca, la cual retomo, pues creo que nos ayuda a entender la lógica con que la gente común entendía el modelo planteado por la Iglesia, Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVI y XVIII,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Colección Historia).

[15] Hemos consultado los fondos Bienes Nacionales, Criminal, Matrimonios e Inquisición.

[16] Archivo General de la Nación de México, serie Criminal, volumen 86, expediente 4, fojas 121-124 (En adelante AGNM, Criminal, vol., exp. f.)

[17] *Ibid*., f. 122v.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*., ff. 123r y v.

[20] *Ibid*., ff. 123r

[21] *Ibid*., ff. 123r y 124r.

[22] *Ibid*., f. 124v.

[23] AGNM, Bienes Nacionales, vol. 424, exp. 53, sin foliación.

[24] *Ibid*.

[25] *Ibid.*

[26] Esto es cuando los pretendientes son culpables de delitos graves como el incesto o el uxoricidio, Ortega, *op. cit.,* p. 45. En este caso Ignacio y Vicenta tuvieron una relación incestuosa, además de que el adulterio es cometió en vida del marido.

[27] AGNM. Bienes Nacionales, vol. 424, exp. 53.

[28] Sergio Ortega Noriega, “Cultura y sexualidad en la Nueva España. Las normas acatadas pero no cumplidas”, en *Libro de memorias del Congreso Mundial 1991 de la Federación Mundial de Salud Mental,* México, Paraná, 1992, vol. II, pp. 681-688.

Reflexiones sobre el adulterio. Ciudad de México, siglo XVIII

Sergio Ortega Noriega
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

> La llevó su marido a la azotea y manifestándole allí todo su enojo y rabia la enseñó un figurón que estaba pintado en la pared [...] y la dijo lleno de ira que en aquella cabeza con cuernos estaba representado él mismo.[1]

Esta escena de ira protagonizada por un marido que creyó verse representado por una cabeza con cuernos, nos invita a reflexionar sobre el adulterio, comportamiento social que se nos presenta con significativas contradicciones. En efecto, el adulterio era reprobado enérgicamente por la moral oficial, al mismo tiempo que la cultura novohispana de la época lo reconocía como un comportamiento muy bien tipificado, que hasta gozaba de la representación plástica que tanto irritó al marido antes citado.

En este trabajo presento a ustedes algunas reflexiones sobre el adulterio, con base en 30 expedientes judiciales relativos a otros tantos casos del delito, ocurridos en la Ciudad de México, entre 1714 y 1818.[2]

Algunos de estos documentos son muy ricos en información, sin embargo, 30 casos son muy pocos para establecer conclusiones seguras. Es por esto que mi propósito se reduce a señalar ciertas regularidades que pude observar en los comportamientos de las personas implicadas en el adulterio, y puedo mostrar también algunos rasgos culturales de la abigarrada sociedad de la Ciudad de México en el siglo XVIII. O en otras palabras, mi intención es mostrar una forma de analizar el fenómeno social del adulterio, que podré aplicar rigurosamente cuando disponga del conveniente número de casos.

Hechas estas aclaraciones, paso a exponer un primer acercamiento al adulterio, a través de la moral católica y de las

legislaciones eclesiástica y civil entonces vigentes.

El término adulterio se entendía, igual que hoy día, como el pecado y delito cometido por alguno de los esposos que, violando la fidelidad conyugal, tenía relación sexual con otra persona. La moral católica consideraba al adulterio como un pecado sumamente grave por la magnitud del daño social que ocasionaba al romper una o más alianzas matrimoniales. La legislación eclesiástica lo consideraba como un delito, cuya pena más grave era el divorcio, si el cónyuge inocente así lo solicitaba ante el juez eclesiástico; pero si ambos cónyuges eran culpables, o si conocido el delito hubo reconciliación expresada por la aceptación del culpable a la cópula carnal, no cabía el divorcio.[3]

La legislación civil sobre el delito de adulterio, aunque en la letra conservaba la pena de muerte para la mujer adúltera y su cómplice, que las antiguas leyes estipulaban, en la práctica ya no se aplicaba. Los castigos eran más benignos: la mujer adúltera perdía la dote en favor del marido y podía sufrir reclusión, aún perpetua. El cómplice *de* la adúltera podía ser condenado a destierro o a presidio.[4]

Muy severa fue la calificación moral del adulterio, y graves las penas canónicas y civiles en contra de los delincuentes, mas, al parecer, no fueron suficientes para disuadir a muchos novohispanos y apartarlos del adulterio. Otras razones, otros atractivos y pasiones fueron incentivos tan poderosos para muchas personas que, tal vez, sin temores y con verdadera fruición escogieron los encantos del adulterio como una práctica ordinaria en sus vidas. A tratar de entender la actitud de estos “pecadores” se orienta este estudio.

Las fuentes

La información que sustenta a estas reflexiones procede de fuentes judiciales; concretamente de tres tribunales novohispanos que por distintos motivos conocían del delito de adulterio. El Provisorato juzgaba este delito como causal principal en los procesos de divorcio. El Santo Oficio se ocupaba del adulterio cuando estaba implicado con otros delitos propios de su fuero, como la bigamia y poliandria. La Real Audiencia conocía el delito de adulterio, principalmente para

establecer sus consecuencias civiles y penales.

Aunque provenientes de distintos tribunales, los papeles judiciales tienen en común el aportar información, en primer término, de la persona directamente acusada de adulterio, a la cual se califica de “adúltera”; mientras que ofrecen menor cantidad de datos sobre el “cómplice”, o sea, la persona con la cual se consumó el delito. Es claro que a los jueces interesaba establecer la culpa o inocencia del acusado y sobre él reunían la información, mientras que el cómplice era un personaje secundario en la causa judicial.

Esta característica de las fuentes limita el trabajo del historiador porque privilegia a uno de los actores del hecho, siendo necesariamente más de uno los implicados. Asimismo le interesa examinar el adulterio como fenómeno social más que como hecho judicial, así que este filtro que los tribunales impusieron a la información resulta perjudicial para nuestras indagaciones; mas filtrada o no filtrada, la información judicial es la más rica de las que disponemos para mirar el fenómeno del adulterio y es la que necesariamente debo emplear. No puedo eludir el enfoque que me imponen las fuentes, mas procuraré mirar los documentos con ojos de antropólogo y no de jurista.

Dos modalidades del adulterio

Al examinar el conjunto de las fuentes con la mirada antes dicha, se perciben dos categorías de adúlteros que difieren entre sí por la relación que guardaban con su legítimo cónyuge al momento de cometer el delito. La primera comprende a aquellas personas que habían abandonado a su cónyuge antes de delinquir, es decir, que su matrimonio prácticamente ya no existía. La segunda, a las personas que practicaban el adulterio de manera paralela a su vida conyugal, es decir, estando vigente su compromiso matrimonial. Distingo estas dos categorías, o dos modalidades diferentes del mismo comportamiento, porque permite acercarnos mejor a la sociedad donde se vivió este delito, como trataré de mostrarlo a lo largo del trabajo.

Ambas modalidades del comportamiento están presentes en la muestra examinada, correspondiendo la mitad de los casos a cada

una de ellas. Tienen en común que los “adúlteros” o personas directamente acusadas, fueron preponderantemente varones, pues aventajaron a las mujeres en proporción de cuatro a uno. También es común el hecho de que el varón adúltero escogía como cómplice a una mujer notoriamente más joven. La diferencia entre éstas se percibe, principalmente. En las características sociales de las personas implicadas. La primera modalidad del adulterio era propia de los individuos de bajo nivel socioeconómico[5] y de calidad étnica inferior, como indios, mestizos, mulatos y negros. No se encontró en esta categoría a persona alguna de nivel alto, aunque sí a algunos españoles de nivel medio. Los españoles de nivel alto no deshacían su matrimonio por abandono del hogar; me parece que la explicación de este hecho debe buscarse en las implicaciones económicas, políticas y sociales del matrimonio entre las élites. Es también importante señalar que los adúlteros y sus cómplices, conservaron una notable correspondencia entre sus respectivos niveles socioeconómicos y sus calidades étnicas.

En la segunda modalidad del adulterio, es decir, la que ocurrió de manera simultánea con la comunidad conyugal del acusado, aparecen todos los varones de nivel socioeconómico alto que se detectaron en la muestra; hubo en menor cantidad españoles de nivel medio y otras cuantas personas de nivel bajo y de varias calidades. Los cómplices implicados fueron de todos los niveles y calidades, sin al gran correspondencia entre adúlteros y respectivos cómplices que se observó en la modalidad anterior. La constante más significativa que podemos señalar es que no hay en la muestra mujer española alguna, de nivel alto, ni como adúltera ni como cómplice.

Estas observaciones plantean numerosas y muy interesantes preguntas que servirán para encauzar el método de análisis que propongo para el estudio del fenómeno social del adulterio.

El adulterio precedido por la separación

En esta primera forma del adulterio, el esquema del comportamiento del inculpado empezó con un matrimonio malogrado que produjo la separación de los consortes o el abandono del hogar para eludir las obligaciones con el otro cónyuge y la prole. Algún tiempo después y

en otro lugar, el consorte huido entablaba una nueva relación conyugal por medio de un amancebamiento con apariencia de matrimonio legítimo, hasta que se descubría el delito que daba lugar al proceso judicial.

La separación era, de hecho, la desaparición del vínculo conyugal, aunque formalmente sí subsistía el matrimonio. El cónyuge así liberado parecía proceder como soltero en la búsqueda de una nueva pareja:[6] buscaba otra persona de su mismo nivel socioeconómico y de calidad étnica afín para establecer la unión consensual, porque sabía que no era permitido otro matrimonio. En algunas ocasiones efectuaban el doble matrimonio eclesiástico, situación que agravaba el delito, porque la bigamia era perseguida con más severidad. La nueva comunidad doméstica establecida tenía las características de una familia legal y así era tenida por los vecinos, hasta el día en que una denuncia ponía el delito al descubierto.

El “cónyuge ofendido”, como se designa en términos judiciales al consorte no culpable de adulterio, tuvo muy poca participación en esta modalidad; prácticamente había desaparecido después de la separación. En los casos examinados, sólo en una ocasión fue la esposa abandonada la que denunció la unión adulterina de su marido, cuando lo reconoció en un encuentro fortuito. En la gran mayoría de los casos el cónyuge ofendido carece de información documental; tan sólo es el referente necesario para que el juez estableciera la configuración del adulterio.

En cuanto al “cómplice”, que como ya se dijo juega un papel secundario en el proceso judicial, resulta, sin embargo, un elemento muy importante para entender el adulterio como fenómeno social. El cómplice había aceptado la unión consensual con su pareja conociendo los riesgos que corría, incluyendo la separación forzada —si eran descubiertos— y el desamparo junto con su prole. También se observa, que una vez descubierto el delito el cómplice aseguraba que no sabía que su pareja estaba casada; actitud que parece motivada por el deseo de eludir la sanción y no por aversión al adulterio. Así pues, este personaje, aparece como elemento muy importante en el fenómeno social estudiado, pero queda mal configurado por la escasa información que sobre él nos ofrecen los documentos.

El adulterio precedido por la separación es, a mi entender, un fenómeno toral para el conocimiento de la dinámica familiar de nuestras sociedades coloniales. Sin embargo, un punto muy importante del proceso queda velado por falta de información; me refiero al hecho crucial de la separación de los esposos. Quienes tratamos estos asuntos, con frecuencia los catalogamos como "abandono", esto es, la decisión unilateral de uno de los cónyuges para deshacer la unión por el medio subrepticio de la huída. Sin embargo, en trasfondo de la información documental sobre el adulterio se percibe que esta separación equivalía a la desaparición "de hecho" del vínculo conyugal; se manifiesta como completa, o como la expresión de una decisión de no encontrarse más. ¿Pudo ser esta separación producto de un acuerdo entre ambas partes? La respuesta afirmativa a esta pregunta es una tentadora hipótesis, pero aún no documentada. Sin embargo, quiero exponer aquí un caso en que aparece suficiente información sobre este asunto muy ilustrativo de las circunstancias en que pudo producirse la separación de un matrimonio.

Don José de Rojas y doña María Camila Rodríguez, españoles de la Ciudad de México de mediana posición económica, contrajeron matrimonio en el año de 1776 del cual procrearon dos hijos. La convivencia doméstica devino en conflicto permanente en medio de ruidosas riñas, de modo que en 1789 solicitaron el divorcio eclesiástico, pero les fue denegado. Como consideraron que la cohabitación era ya imposible, decidieron separarse por mutuo consentimiento: vivirían separados sin meterse el uno con el otro, los hijos quedarían al cuidado de Camila, y José les entregaría las dos terceras partes de lo que ganara. A principios de 1790 hicieron por escrito su compromiso y lo firmaron ante algunos vecinos que fungieron como testigos; luego remitieron el documento al provisor para que lo confirmase, pero éste lo rechazó con indignación "por ser notoriamente ilegal entre casados", ya que sólo a la autoridad eclesiástica correspondía conceder el divorcio.[7] No sabemos qué ocurrió después, pero es posible que los esposos cumplieran su acuerdo pese a la oposición del provisor.

Este caso invita a la reflexión sobre la separación espontánea de los matrimonios en la sociedad colonial, porque bien pudo funcionar

como un mecanismo cultural reconocido, aunque no exento de cierta culpa, para mitigar la rigidez del modelo matrimonial católico y la inviabilidad del divorcio eclesiástico que, de hecho, sólo se concedía a las personas de la élite que podían solventar los altos costos del proceso judicial. A mi parecer, debemos estudiar con mucho detenimiento el fenómeno de la separación de los matrimonios, para poder explicar la primera modalidad del adulterio.

El adulterio simultáneo con el matrimonio

En esta segunda modalidad del adulterio la relación delictiva coexistía con la vida matrimonial del acusado, a diferencia de la primera, en que el matrimonio estaba prácticamente extinguido. Los sujetos trataban de ocultar la relación, sobre todo al cónyuge engañado, con objeto de evitar conflictos domésticos, aunque en los casos examinados el adulterio sí fue descubierto y el conflicto conyugal fue inevitable. Esta interrelación entre el adulterio y la comunidad doméstica del acusado distingue a ambas modalidades del delito, en cuanto a sus condiciones y consecuencias sociales.

Los adúlteros de la segunda modalidad buscaban una relación afectiva o erótica, tal vez por insuficiencia o fracaso de su relación conyugal, que podía ser ocasional, o bien, duradera y con generación de prole; una especie de comunidad doméstica subsidiaria de la matrimonial, que ahora conocemos con el nombre de “casa chica”. En todos los casos en que el adúltero era varón, éste mantenía a la mujer cómplice o por lo menos le ofrecía retribución económica, con cierta regularidad. En el habla popular de la época la expresión “mantener a una mujer” significaba que el hombre y la mantenida eran amantes.[8] Cuando la adúltera era mujer, las donaciones eran recíprocas, en algunos casos.

Resulta interesante observar que los españoles de alto nivel socioeconómico se despojaban de todo prejuicio y escogían amantes de nivel y calidad inferiores a los propios, parece que sólo les interesaba que fueran jóvenes y atractivas. Don Manuel de Ampudia, antiguo intendente de San Luis Potosí, tomó por amantes a dos esclavas negras y a una recamarera de la servidumbre de su casa, de quien dijo la afligida esposa que era “una vilísima india”. El conde de

San Pedro del Álamo puso casa, sucesivamente, a dos cómicas del Coliseo tenidas públicamente por rameras. Don Lorenzo García Moriega, rico e influyente comerciante del Consulado de México, mandaba conseguir a las señoras que le agradaban, o bien, buscaba personalmente a las prostitutas de la calle o de los congales.[9] Los adúlteros de nivel socioeconómico medio y bajo, sólo tenían acceso a una mujer de nivel igual o inferior al suyo. En cambio, las mujeres adúlteras tenían por cómplice a un hombre de condición social superior a la propia.

La figura del cómplice aparece aquí más definida. En efecto, se percibe en los documentos que los cómplices habían concertado la relación conociendo bien todas las circunstancias de su pareja; aceptaban el estatuto social disminuido que correspondía a un amante, e incluso, procedían con disimulo para no manchar la reputación del adúltero. Además, el factor económico jugó un papel determinante y es claro que “en muchos casos” la retribución fue el móvil principal por parte del cómplice.

También desempeña un papel importante, el cónyuge ofendido, su participación muestra notables regularidades en los casos examinados; cuando era la esposa, su participación en el hecho tenía una trayectoria bien definida: empezaba por fingir que nada sabía de las infidelidades del marido, ya por el bien de sus hijos o por “salvar” su matrimonio; pero cuando crecía el cinismo del esposo, era la mujer la que acusaba al delincuente y lo sometía a la justicia. Si el matrimonio era de bajo nivel socioeconómico, lo más común era que la esposa pronto perdonaba al infiel y pedía a las autoridades que se lo devolvieran, porque no tenía quien la mantuviera. Las esposas de nivel alto eran más tenaces en continuar la causa contra el infiel hasta conseguir el divorcio eclesiástico que, de hecho, era muy difícil de lograr.

Cuando el cónyuge ofendido era el esposo, disimulaba el hecho, porque de hacerse público afectaba a su honra. Los esposos fueron más reacios para denunciar el adulterio de sus mujeres, aunque también lo hicieron para solicitar el divorcio. No conozco un sólo caso en que el esposo ofendido lograra el divorcio, a lo más que accedía el provisor era a castigar a la culpable con reclusión temporal. Y se puede advertir entre las líneas del documento que el juez consideraba

al marido como responsable, al menos por debilidad, del adulterio de su esposa.

Las fuentes también permiten percibir, aunque no con claridad suficiente, cuál era la reacción del vecindario ante los casos de adulterio. La noticia del adulterio masculino se recibía con indiferencia, como algo no deseado, pero inevitable; incluso las esposas parecían aceptar que la infidelidad masculina era tolerable si se mantenía dentro de ciertos límites decorosos. Cuando se publicaba algún caso de adulterio femenino, sí era motivo de comentarios sarcásticos y de murmuraciones, en los que el marido ofendido llevaba la peor parte: este era el cornudo que citamos en el epígrafe del trabajo. El cornudo era un hombre deshonrado que para recuperar su honor debía castigar sin piedad a la mujer infiel, y si llegaba a matarla, se atenuaba el homicidio por la justa cólera del ofendido.

Me parece conveniente relatar un caso de adulterio que causó conmoción en la élite novohispana en los últimos años de la vida colonial; es un caso atípico que se aparta notoriamente del estereotipo del cornudo, y que muestra un cambio profundo en la mentalidad de un individuo. Es el caso de don Lorenzo García Noriega, de quien ya hemos hablado, y de su esposa doña Francisca Pérez Gálvez. Don Lorenzo era muy rico y poderoso, y la familia de su mujer poseía una de las mayores fortunas de la Nueva España. Doña Francisca aceptó el matrimonio por obedecer a sus padres, aunque le desagradaba el marido por la edad que le aventajaba, por su carácter iracundo y disolutas costumbres. Siete años soportó doña Francisca la vida conyugal, con muchas comodidades materiales, pero insufrible por los malos tratos del marido. En mayo de 1818, doña Francisca abandonó el hogar, se depositó en una casa honrada y demandó el divorcio ante el Provisorato; acusó al esposo de adulterio y sevicia. Don Lorenzo respondió acusando también a su esposa por adulterio, e inició un proceso de divorcio el Provisorato, y otro penal en la Capitanía General, pues era militar y su fuero se lo permitía.

El proceso eclesiástico duró cuatro años, en los que don Lorenzo acosó con saña a su mujer, a la que mandó recluir, incomunicada, en un convento. Lo más significativo de este caso es que durante este

tiempo don Lorenzo publicó, por cuanto medio tuvo, las supuestas infidelidades de su mujer; no le importó exhibirse como cornudo con tal de destrozar la reputación de su esposa y lograr que fuera condenada por adúltera. En 1822 concluyó la causa eclesiástica; el provisor resolvió que no estaban probados los cargos en contra de doña Francisca y concedió el divorcio en atención a la sevicia con que don Lorenzo trató a su esposa, incluso durante el juicio. El proceso militar, que avanzaba favorablemente a los intereses de don Lorenzo, no se concluyó porque sobrevino la Independencia y con ella la desaparición de la Capitanía General. Don Lorenzo perdió así el objetivo principal de sus actos, que era apropiarse de la cuantiosa dote de doña Francisca. Don Lorenzo ya no actuaba conforme a los tradicionales principios del caballero de honor; ahora prefería obtener riquezas, aunque tuviera que exhibirse a sí mismo como cornudo deshonrado.

He presentado a ustedes algunas reflexiones sobre un fenómeno social que tuvo gran importancia en la sociedad mexicana del siglo XVIII. A lo largo de la exposición me vi forzado a emplear la terminología que en su época usaron los jueces: “adúltero”, “delincuente”, “cómplice”, “cónyuge ofendido”, “cónyuge inocente” y otros más, todos ellos cargados de calificaciones morales. No encontré en este momento la manera adecuada para suplir esta terminología tan ofensiva a los actores sociales. Mi última reflexión sobre los hechos narrados es que como historiadores debemos superar los prejuicios para mirar este fenómeno con ojos de antropólogo que quiere comprender cuál fue la dinámica de las comunidades domésticas en nuestras sociedades coloniales. El adulterio no fue un comportamiento propio de personas deshonradas y disolutas, fue uno más de los mecanismos que regularon la convivencia en las comunidades domésticas, y su explicación alcanzará racionalidad cuando analicemos este fenómeno como parte integrante de la cultura doméstica de nuestros antepasados.

---

[1] “Autos de divorcio de don Lorenzo García Noriega con su esposa doña Francisca Pérez

Gálvez", México, 22 de agosto de 1818, Archivo General de la Nación, México (AGNM), Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, f. 39.

[2] La base de datos del proyecto "Comunidades domésticas" de nuestro Seminario, cuenta a la fecha con 168 registros referentes a otras tantas comunidades domésticas. De estos registros seleccioné los que contienen casos de adulterio, que resultaron sor 30, y son los que empleo en este trabajo.

[3] Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar,* México, Joaquín Mortiz, INAH, 1987, pp. 46-47.

[4] Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas,* edición de María del Refugio González, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas,1980, t. III pp. 471-477. "Autos de divorcio de don Lorenzo García Noriega con su esposa doña Francisca Pérez Gálvez, México, 22 de agosto de 1818, AGNM, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 10, ff. 142v-147.

[5] En el proyecto *Comunidades Domésticas* se distinguen tres niveles socioeconómicos para los novohispanos de la Ciudad de México en el siglo XVIII, que son: alto, bajo y medio. También se indican los criterios para identificar a las personas por su nivel socioeconómico. Véase Sergio Ortega Noriega, "Comunidades domésticas en la Ciudad de México, siglo XVIII. Un método para su análisis", *Memoria del seminario taller de historia de las mentalidades y los imaginarios,* Santafé de Bogotá, en prensa.

[6] María de Lourdes Villafuerte García ha estudiado el comportamiento de los novohispanos de la Ciudad de México para la elección de pareja. Véase la siguiente obra: *Relaciones entre los grupos sociales a través de la información matrimonial. Ciudad de México, 1628-1634,* tesis, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1991.

[7] AGNM, Bienes nacionales, vol. 292, exp. 26.

[8] AGNM, Bienes nacionales, vol. 898, exp. 3, ff. 35v-37 v.

[9] AGNM, Matrimonios, vol. 68, exp. 7, ff. 69-78; exp. 8, ff. 79-96. Bienes nacionales, vol. 898, exp. 1-15.

Reflejos de la ciudad

Tres destinos un camino: fray Joseph Gallegos

Jorge René González M.
Dirección de Investigaciones Históricas, INAH

El 3 de agosto de 1786, el secretario del Tribunal del Santo Oficio don Juan Antonio de Ybarra envió un escrito a fray Domingo de Candarías, maestro calificador del convento Grande de Santo Domingo, donde le solicitaba un informe exacto sobre la vida, conducta y operaciones del padre fray Joseph Gallegos de la orden de los Predicadores de Santo Domingo de Guzmán, así como el concepto y opinión que sobre éste se tenía como capellán del convento de Santa Catalina de Sena.[1]

¿Pero quién era este fraile por el cual las autoridades inquisitoriales mostraban tanto interés y que tipo de delito había cometido para requerir de manera tan precisa y exacta la información? Lamentablemente, en este sentido, la documentación inquisitorial es muy escasa y proporciona únicamente unos cuantos datos. Así, sólo sabemos con certeza que Joseph Gallegos fue un fraile que perteneció a la orden de Santo Domingo y que durante una época de su vida se desempeñó como maestro de teología y calificador del Santo Oficio, además fue capellán y confesor del convento de Santa Catalina de Sena y que en el año de 1785, sin que se tenga conocimiento de los motivos o razones que orillaron, se autodenunció ante las autoridades del Tribunal del Santo Oficio porque había seducido en el confesionario y fuera de él a varias de sus hijas espirituales.

Así pues, mi interés estará centrado en exponer algunos aspectos de lo que debió ser la vida conventual de fray Joseph Gallegos dentro del convento de Santo Domingo, su actuación como confesor y capellán en la clausura de Santa Catalina de Sena y su conducta en el siglo.

El modelo religioso

Si partimos de lo ordenado por los padres del Concilio de Trento y posteriormente retomados por las autoridades eclesiásticas novohispanas en el Concilio III Provincial Mexicano, es factible suponer que entre los catorce y dieciséis años de edad Gallegos debió haber ingresado al Convento Grande de Santo Domingo, el cual estaba localizado en la parte Norte de la ciudad y ocupaba tres cuadras, con dos calles intermedias y estaba rodeado por altas paredes de calicanto.[2] Ahora bien, si tomamos como base la fecha de la autodenuncia de Joseph Gallegos, es decir, en 1785 y la fecha de su muerte en 1787, y aventurándonos un poco, podríamos suponer que Joseph entró al convento a finales del año de 1758,[3] que era la época cuando prácticamente en todas las instituciones escolares eclesiásticas comenzaba el año escolar; esto es, que para ese entonces nuestro personaje debió tener aproximadamente unos catorce años de edad.

Pero tratemos de recrear cómo pudo haber llegado al convento. Luego de atravesar el atrio, él y su padre se pararon en la portería, que se encontraba en la parte Norte del edificio, a un costado de la fachada principal. Enseguida, el hermano portero los debió haber recibido y los pudo haber conducido a una sala donde en presencia del superior, al joven Gallegos le tomaron sus generales. Enseguida se despidió de su progenitor y fue conducido a los dormitorios que los novicios ocupaban. Esta zona se encontraba en la parte superior del edificio.[4]

Al entrar al noviciado su vida cambió por completo. En primer instancia dejó para siempre su ropa de laico y se vio obligado a vestir el hábito de la orden, o sea, un hábito negro con túnica y capucha blanca. También se vio precisado a traer el cabello recortado.[5]

Luego de un año de noviciado o quizá un poco más, Gallegos debió haber hecho la profesión simple y tres años más tarde, la profesión solemne.[6] Pero Gallegos, por lo poco que sabemos, parecería que fue una persona que se distinguió por su tenacidad y para el año de 1771, según consta en el Acta del Capítulo celebrado en Santo Domingo, ya era lector de teología.[7]

Los años siguientes Joseph seguramente se dedicó con esmero al estudio, de tal manera que el 30 de julio de 1777, solicitó al Santo Oficio el cargo de calificador de este Tribunal. Al día siguiente, el inquisidor Vallejo Galante dirigió al prior de Santo Domingo un documento para que le hiciera "saber de las circunstancias de virtudes, literatura y demás que concurran en Fr. Joseph Gallegos ex-lector de Theología".[8] La respuesta fue inmediata:

> en debido cumplimiento del mandato que antecede, digo: el Padre don Fray Joseph Gallegos es sugeto de capacidad, y literatura, ha leído dos cursos de Artes y ocho años de Theología corriendo todas las cathedras de esta Facultad, como es costumbre en la religión en lo que pertenece a su virtud y demás no puedo informar positivamente por quanto no me consta; sin embargo no tengo prueba alguna contra su conducta.[9]

Visto el informe, los inquisidores tomaron la decisión de nombrar al religioso calificador del Santo Oficio. Sin embargo, los deseos de Gallegos por ocupar otros puestos no terminaron con este nombramiento y siete años más tarde, esto es, en el Capítulo Provincial que se celebró en 1784 ya aparecía como capellán de las dominicas.[10]

Aunque no tenemos información al respecto, es de suponerse que Joseph Gallegos además de cumplir con las obligaciones que le demandaban sus nombramientos, también debió dedicar una parte de su tiempo a la oración y al rezo de los Oficios Divinos. Así, como los demás frailes, seguramente se levantó entre las cinco y cinco y media de la mañana, enseguida se aseaba y comenzaba a cumplir con sus obligaciones, de tal manera que para las diez de la noche pasaba a recogerse a su celda.

Las celdas por lo regular eran cuartos de tres por tres metros y estaban casi siempre amuebladas con una cama de madera, unas frazadas,[11] una mesa, un sillón, una imagen religiosa, un candelero con una vela y quizá un tintero, unas plumas para escribir y unos cuantos libros, básicamente breviarios y vidas de santos. En cuanto a pertenencias los frailes, difícilmente contaron con más de dos hábitos completos, un par de sandalias, un sombrero, dos camisas, unos calzones, un cuello, unos pañitos, una caja de polvos y un rosario.[12] Ocasionalmente, llegaron a tener una pequeña cantidad de dinero o

poseer algún objeto de plata. En opinión de los capitulares el vicio de la propiedad se disimulaba en la posesión de algunos objetos.[13]

Otras disposiciones que supuestamente debió acatar aunque no fue así, tal como lo veremos más adelante, fue la de guardar un buen comportamiento respecto a su trato con las mujeres. De no respetarse estas órdenes los frailes eran castigados, incluso podían recibir la punición frente al resto de la comunidad.[14]

Además, había otra regla que estuvo obligado a cumplir y que por la información con que contamos no siempre practicó, fue la de tomar sus alimentos en el refectorio. A los frailes sólo se les exentaba su asistencia por motivos de salud o cuando eran invitados a comer fuera del convento, aunque en estos casos el prior debía autorizar su salida.

En cuanto a los confesores, tal como fue el caso de Joseph Gallegos, la licencia para la cura de almas fue muy difícil de obtener. De hecho los interesados debían de presentar un examen ante el titular de la diócesis para obtenerla y renovarla cada año.

En suma, los religiosos debían de ordenar su vida y sus costumbres de tal manera que nada malo se manifestara en su forma de vestirse, movimientos, modo de andar, conversación y en todos los demás actos cotidianos.[15]

Punto de quiebra: contradiscurso del modelo religioso

Sin embargo, Joseph Gallegos no siempre se apegó a las normas establecidas y comenzó a torcer su conducta. A tal extremo que el 8 de julio de 1785 acudió ante las autoridades del Santo Oficio para acusarse por haber seducido a varias mujeres durante el acto de la confesión. Gallegos declaró:

> fray Joseph Gallegos Religioso Dominico, Capellán actual de las Religiosas del Convento de Santa Catalina de Sena de esta Ciudad de México, e indigno Calificador de este Santo Oficio, comparesco en la mejor forma, que puedo ante V.S. y día: que aunque en su conciencia, y según su corta instrucción no se jusga incurso en el Crimen de Solicitación Ad Turpía, no obstante, si el amor... le alhucina o su corta capacidad le engaña se denuncia formalmente del hecho siguiente que (por convenio assi) refiere con sus más menudas circunstancias, y aceptará con humildad el castigo, que le fuere impuesto por el Santo Tribunal.[16]

En efecto, en esta ocasión Joseph se acusó de haber seducido a Ysabel de la Santísima Trinidad, una joven conventual de 21 años de edad, natural de Guadalcázar, España y residente en el Convento de Santa Catalina de Sena, la cual le había sido encargada por la priora de este convento para convencerla de la pertinencia de acercarse a los sacramentos. Sin embargo, la religiosa asumió una actitud rebelde y le dejó de hablar durante varios días, pero poco después, en una ocasión que el visitó el convento:

> estando yo acostado en el salón que llaman Noviciado, salió ella de la celda inmediata, que tiene puerta a dicho Noviciado, salió sin hábito y tocado, a darme las buenas noches hasta mi cama, y yo no le dixe más que adios sin darle conversasión y no le reprendí el hecho, para no abrirle los ojos, y conocer que obra con sencillez.[17]

La religiosa Ysabel de la Santísima Trinidad fue citada a declarar el 19 de septiembre de 1785, es decir, casi dos meses más tarde y en esa ocasión mencionó que Gallegos, su confesor durante un tiempo, le dijo en varias veces que la quería como si fuera su hija y en otras dos ocasiones ella había ido a la celda del capellán:

> la una en el Noviciado en donde haviéndole puesto la cama, porque estaba auxiliando a una enferma en él, entró a saludarlo, y quedándose en pie y el Padre acostado le habló, y él mismo la dixo que se fuera. La otra ves en una celda en la piesa interior de ella, a la que entrando la declarante acostado ya el Padre, la llamó, la dixo que se sentara en la cama, y pasado algún rato de combersación amorosa, expresándole que la quería mucho, y que se iba a la mano para no expresarle su amor, y que luego la dixo se acostara, le dio un ósculo, y metiéndole la mano por debajo de la ropa la toco una pierna, y intentando pasar a más altos tocamientos, lo resistió...[18]

Como se puede observar los testimonios de cada uno de ellos son totalmente diferentes. Pero más allá de las coincidencias o contradicciones de las testificaciones, lo que me interesa rescatar son otros aspectos. Por ejemplo, ¿cómo fue posible que Gallegos viviera prácticamente fuera del convento de Santo Domingo y quien o quienes le permitieron llevar ese tipo de vida? También llama la atención que Joseph hubiera tenido una celda en la clausura del convento de Santa Catalina. Ello implica que nuestro personaje hacía vida comunitaria, tanto en el Convento Grande de Santo Domingo, como en Santa Catalina de Sena. La tolerancia, el contubernio y la simulación de una conducta indecorosa parecería que fue solapada y

permitida por muchas personas. En primera instancia, por el prior del convento, enseguida por la superiora, los religiosos y las religiosas ambas comunidades e incluso por el personal del Tribunal del Santo Oficio, institución donde él prestaba sus servicios como calificador.

Pero ahora tratemos de recrear lo que nuestro personaje pudo haber hecho más de una ocasión. Suponemos que Gallegos salía todos los días de Santo Domingo por la puerta de la portería y luego de atravesar el atrio del Convento Grande, entraba por la puerta del edificio de la Inquisición para cumplir con las diligencias de su cargo y abandonar el Tribunal por la puerta antes mencionada, para enseguida caminar por la calle de la Perpetua (Venezuela) y detenerse en la calle de las Carnicerías (Argentina) que era donde estaba el convento de Santa Catalina. La otra ruta que debió practicar fue la de atravesar la Plaza de Santo Domingo, entre el edificio de la Aduana y los Portales, para doblar a la izquierda por la calle de la Encarnación (Cuba) y llegar al convento de las dominicas, el cual estaba localizado en la antigua calle de las Carnicerías, después de Santa Catalina, limitando al Norte con la calle de la Cerbatana (Venezuela) y al Sur con San Ildefonso.[19]

Una cuestión que me parece interesante mencionar, es que a la iglesia del convento de Santa Catalina de Sena asistía lo más selecto de la sociedad novohispana. Esto fue por varias razones. En primer lugar, por la ubicación que tenía y porque la mayoría de las jóvenes que habitaban el convento pertenecían a familias distinguidas. Casi todas las conventuales eran criollas o españolas.[20]

Al llegar Joseph a la portería del convento de las hermanas dominicas habitualmente era recibido por la hermana portera, una mujer que para ocupar ese cargo debía de ser mayor y gozar de buena fama en sus costumbres y ser prudente.[21] Así pues, la hermana portera luego de cerrar la puerta, conducía al capellán a una sala donde la priora, otra religiosa de edad avanzada, lo recibía y después de conversar un rato, lo invitaba a ocuparse de sus menesteres en el confesionario o en la celda que tenía a su disposición en la clausura, a pesar de las prohibiciones.

De hecho para ingresar a la clausura era necesario que el obispo de la diócesis o el superior de la orden, extendieran un permiso por

escrito.[22] ¿Luego entonces, cómo fue posible que tuviera Gallegos una celda en la clausura? A mi parecer sus funciones como capellán y confesor no lo justificaban. Así, que sólo podemos pensar que todas estas personas estaban conscientes de la irregularidad, pero nadie se atrevía a denunciarla al Tribunal o las autoridades de los Predicadores, quienes de acuerdo a lo estipulado en las constituciones debían vigilar estrechamente el buen comportamiento de sus subordinados. También, es muy sospechosa la actitud de la priora la cual debía de dar cuenta exacta de la vida monacal de sus súbditas.[23]

Pero regresemos una vez más con Gallegos y ahora tratemos de imaginarnos la siguiente escena. Luego de terminar su conversación con la priora, abandonaba la sala y salía a un pasillo del claustro para enseguida subir por una escalera y dirigirse al área de dormitorios, que estaba en la parte superior, ahí la madre Manuela Columba, una religiosa de cuarenta años de edad, lo recibía con especial gusto e inmediatamente lo invitaba a pasar a la celda que ella ¿amorosamente? le había dispuesto y que precisamente se encontraba a un costado de la suya. Más tarde ella abandonaba la celda; sin embargo, en más de una ocasión se levantó en la noche para atender al capellán, ya que éste tosía insistentemente o quizá Joseph fingió estar enfermo para que Manuela acudiera solícita en su ayuda y tuvieran encuentros furtivos tal como sucedió en varias ocasiones que ambos se besaron, se abrazaron y tuvieron tocamientos impuros en sus partes verendas.[24] Sin embargo, cuando la religiosa fue llamada a declarar negó todos los hechos. Fue hasta después de tanta presión por parte de los inquisidores que ella tuvo que aceptar que había pecado con el confesor.

La misma situación se repitió en el caso de Juana Nepomuceno Pérez Cavello, quien no solo negó lo sucedido sino que incluso fue más lejos y trató de inculpar a otra persona, los inquisidores al escuchar la declaración reaccionaron de manera enérgica y la obligaron a confesar la verdad.

¿Por qué estas mujeres se comportaron de esta manera? Creo que entre las diversas respuestas que habría que considerar están las siguientes: en primer lugar por temor. En general los clérigos gozaban

de gran prestigio y comprometer su palabra en contra de un eclesiástico era una empresa muy aventurada. También hay que tener presente que la influencia moral que los clérigos ejercían en el ánimo de sus hijas espirituales fue profunda y por lo tanto, los vínculos de solidaridad no eran tan fáciles de romper. Por último, cabe señalarse que en otras ocasiones los lazos que se contrajeron entre el confesor y sus hijas espirituales fueron de naturaleza humana y el conjunto de obligaciones que se generaron entre ambos fue un derivado del modelo patriarcal y monárquico de familia.[25]

Pero retomemos una vez más a nuestro personaje y ahora tratemos de imaginarnos a que se dedicaba en la clausura. Es probable que algunas mañanas las dedicara al cuidado de las almas de las religiosas, novicias, donadas, niñas y mozas, y quizá por esta razón el 31 de marzo de 1783 tuvo el atrevimiento de enviar un escrito al Santo Oficio para solicitar la reapertura de un confesionario que se encontraba en la sacristía y estaba tapiado. Según él era necesario reabrirlo para servir mejor a las monjas pues:

> quatro confesionarios que hay en la Yglesia no son suficientes en los muchos días que ... de Regla, y assi se verifica urgente necesidad si V.S. se inclina a conceder esta petición pueda hacer la inspección por alguno de sus ministros.[26]

¿Qué pretendía Gallegos con esta petición? Probablemente guardar la buena imagen, de capellán y confesor atento a sus obligaciones. El secretario de la Inquisición, Juan Antonio Ybarra le comunicó, unos días más tarde, que su petición había sido escuchada y podía proceder a reabrir el confesionario en cuestión.[27]

Luego de cumplir con sus obligaciones religiosas, posiblemente Joseph Gallegos pasaba a tomar sus alimentos en el refectorio de Santa Catalina y antes de que llegara la noche se regresaba al convento de Santo Domingo, aunque esto no sucedió siempre como lo hemos visto. Finalmente, él tenía que guardar las apariencias. En otras ocasiones posiblemente utilizó su tiempo para conversar con las religiosas y novicias, ya que la población de dicho convento era muy grande. Había poco menos de doscientas personas,[28] número bastante alto si consideramos que las constituciones estipulaban que la cantidad de monjas profesas debía oscilar entre 17 y 28

religiosas.[29]

Por otra parte, es factible pensar que quizá algunas veces Gallegos pudo ser invitado por alguna novicia para que pasara a su celda y tomara un rico y espumoso chocolate, una de las bebidas favoritas de la gente. En algunas comunidades estaba prohibido que las monjas tuvieran celdas separadas y todas las religiosas debían descansar en un dormitorio común, vestidas y ceñidas en una cama individual;[30] en el caso de las dominicas no fue esta la situación; tan sólo tengamos presente que la madre Columba tenía su celda individual. También hay que tener en cuenta que otras religiosas de este convento tuvieron por lo regular una o dos personas a su servicio. Por ejemplo, María Ygnacia Martínez, una doncella de veinte años de edad, estuvo al servicio de la madre Sandoval.[31]

¿Pero cómo eran las celdas que religiosas y novicias ocupaban? Si consideramos lo dispuesto por las constituciones, las celdas debían haber sido espacios relativamente austeros. Evitándose toda curiosidad y adorno, contentándose sólo con una cruz y una imagen.[32] En cuanto el mobiliario que las profesas debieron tener a su servicio fue posiblemente una mesa, una silla o sillón, un candelero y una cama con colchón, pero igualmente estas mujeres debían de haber dormido con túnica, velo, capillejo[33] y las calzas puestas.[34]

Por otra parte, es probable suponer que las monjas tuvieron en su celda libros de oración o breviarios y uno que otro para impartir clases. No hay que perder de vista que ellas se dedicaron a la enseñanza de niñas.[35] Sin embargo, en estas pequeñas ciudades no siempre imperó la armonía y el decoro. Algunas veces porque las monjas lo propiciaron y otras porque la presencia de personas ajenas, como Joseph Gallegos, rompieron con el orden establecido.

Y el diablo andaba suelto. No estaba encerrado: los espacios públicos de Joseph Gallegos

Si bien es cierto que hasta ahora hemos tratado de recrear la vida de Joseph Gallegos dentro de un ámbito religioso, me parece que es el momento de reproducir su vida fuera del convento, y para ello voy a

utilizar algunas de las autodenuncias del propio dominico y las respuestas que las mujeres solicitadas dieron cuando fueron citadas a declarar.

Así pues, hay que recordar que el fraile para ir al Santo Oficio sólo tenía que caminar unos cuantos pasos y entrar por la puerta de la "Esquina Chata". Luego de cumplir con sus obligaciones, salía del edificio de tezontle, el cual aunque sólido, era de aspecto triste y sombrío, y ya sobre la calle de la Perputua dirigía sus pasos al convento de Santa Catalina de Sena; sin embargo, algunas veces Gallegos se dio el tiempo para hacer una "escala amorosa" y visitar a Vicenta Eras, la hija del tesorero del Santo Oficio, que vivía con su padre en los bajos del edificio de la Inquisición.[36]

En este sentido quiero rescatar dos aspectos. En primera instancia, me parece importante señalar que la Inquisición haya utilizado parte de su edificio como zona habitacional, no fue nada extraño. En realidad, muchos edificios ocupados por autoridades eclesiásticas y virreinales utilizados para despachar los asuntos oficiales, también sirvieron para alojar a los funcionarios. El otro punto que creo que es digno de ponderarse, es que resulta asombroso enterarse que Gallegos se hubiera atrevido a entablar amistad ilícita con una mujer en el mismo inmueble inquisitorial. Que en los casos antes expuestos las autoridades hayan desconocido la conducta torcida del fraile podría entenderse, pero que se diera en el Santo Oficio resulta muy extraño. ¿Hubo contubernio entre inquisidores y calificador? Imposible de saberse, pero la duda queda.

Después de visitar a las dominicas, es posible que en otras ocasiones Gallegos haya enfilado sus pasos hacia el Oriente, hasta llegar a la calle de San Pedro y San Pablo y ahí doblar a su derecha para luego dirigirse a la casa de María Roldan, la cual vivía en la calle del Indio Triste, hoy la 1a. del Correo Mayor y la 1a. del Carmen.[37] A María la había conocido en la clausura y desde que había abandonado el convento mantenían una ilícita amistad.[38]

Suponemos que después de visitar a María Roldan, quizá se fue a la casa de Ygnacia Oya, mujer española de 30 años de edad, casada con don Rafael Pérez Vello, que vivía en la Plaza de la Santísima. Para llegar a la casa de Ygnacia debía recorrer las calles antes

citadas y luego tomar la calle de Santa Inés (Moneda) y caminar dos calles más hacia el Oriente hasta llegar a la Plaza, una de las tantas que existían en la Ciudad de México del siglo XVIII.

¿Pero cómo conoció a Ygnacia? Lo más probable es que haya sido por medio del sacramento de la penitencia, y luego de establecer cierta amistad, ella se tomó el atrevimiento de invitarlo a su casa. No hay que olvidar que los clérigos gozaban de enorme prestigio en la sociedad novohispana y el que uno de ellos les dispensara con el favor de su amistad, era muy apreciado entre la gente. Así las cosas, Joseph debió haber entrado a la casa o accesoria que el matrimonio ocupaba.[39]

Parece ser que en lugar de caminar hacia Santa Catalina se fue al Poniente por la calle de San Lorenzo (Belisario Domínguez) y en el número 24 se detenía para visitar a Angela Betancur, una doncella que era su hija espiritual y a la cual quizá conoció en un confesionario de la iglesia de Santo Domingo. A esta doncella de 33 años de edad la requebró de amores, incluso en una ocasión la mandó llamar con otro hermano de su religión para que lo viera en la portería del convento, pero luego convinieron que era mejor encontrarse en la casa de ella y así en varias ocasiones el religioso se quedó a comer y luego hizo la siesta en la casa de Ángela.[40]

Como se puede observar, una vez más Joseph había violentado las reglas establecidas; sin embargo, quiero destacar tres puntos que a mi parecer son muy reveladores. En primer lugar la frescura para involucrarse con una mujer, que vivía a tan sólo unos cuantos metros del Convento Grande, sin que nadie se diera cuenta o simplemente poco les importaba la relación. También es posible que su mala amistad haya sido motivo de chisme y murmuraciones, pero también fue de complicidad y aceptación de sus compañeros y del vecindario.

Otra situación que se pudo haber presentado, es que Angela haya sido la barragana del capellán. Finalmente, la mujer ya no era tan joven y sus posibilidades para mantenerse eran pocas. Básicamente se podía emplear como servidora doméstica o costurera.[41] En consecuencia, no hubiera sido descabellado suponer que Gallegos hubiera mantenido a Ángela a cambio de obtener uno que otro favor sexual.

El tercer punto a mi parecer el más significativo de los tres es respecto al lugar donde Angela vivía. En efecto, esta mujer tenía su domicilio en la calle de San Lorenzo y precisamente en esa calle, las religiosas de Santa Catalina tenían una finca que arrendaban[42] y lo más interesante del asunto, es que el número del inmueble era casi el mismo. La propiedad de las religiosas estaba situada en el número 18 y Ángela vivía en el 17.[43] Este nos lleva a plantear la posibilidad de que la mujer al momento de declarar hubiera cambiado el número de su casa para no comprometer más al religioso, ya que ella quizá sabía casa era de las religiosas y Gallegos se la había conseguido.

En alguna oportunidad, enfiló sus pasos hacia la calle de la Profesa, calle que recibía este nombre porque ahí estaba ubicada la iglesia de la Profesa, donde ocasionalmente se encontraba con Ana Bazán una mujer que había sido moza de la madre Theresa Sandoval en el convento de Santa Catalina de Sena. Desde que Ana había abandonado la clausura se había ido a vivir a la calle de la Profesa y quizá por su situación tan precaria arrendaba una accesoria, esto es, un cuarto de unos cinco por cuatro metros con un pobre menaje quizá formado por una cama de madera, algunas sillas, un baúl para su ropa, un trastero para ordenar sus vasos de peltre, sus cucharas de madera, cuchillos, ollas de barro y en un rincón del cuarto quizá tenía un lebrillo y la bacinica.

Luego de visitar a Angela es posible que hubiera caminado unas cuantas calles para encontrarse con una mujer que respondía al nombre de Feliciana Velendez, junto con su marido vivían en la calle de la Jolla; si tomamos como referencia la calle de la Profesa, el capellán pudo haber caminado hacia el sur sobre la calle del Espíritu Santo (Isabel la Católica) y cuatro calles adelante toparse con la dicha calle de Mesones y luego doblar a su izquierda. También es factible suponer que el dominico pudo haber caminado por la calle de Santo Domingo, luego por la calle del Empedradillo (Brasil), enseguida pasó por el Portal de los Mercaderes, para seguir sobre la Moriterilla, la calle Bajos de San Agustín y por fin llegar a la Jolla.

Según Joseph Gallegos una vez caminaba por la calle de la Jolla (Cinco de Febrero) cuando Manuel del Campo Marín, contador mayor del Real Tribunal de Cuentas, lo interceptó para proponerle que confesara a su mujer, pues varias veces lo había visto venir de la

iglesia de San Jerónimo. Esta situación le permitió a Gallegos frecuentar con regularidad esa casa, ya que el matrimonio lo invitaba a comer.[44]

Como se puede observar dos aspectos son los que más llaman la atención. La candidez del marido para proponerle a un verdadero desconocido que fuera el padre espiritual de su mujer y la manera tan fácil cómo el clérigo se integró a esta familia. Quizá esta no haya o una práctica común en la sociedad novohispana, pero si nos permite intuir la relativa facilidad cómo los eclesiásticos permearon las distintas capas de sociedad. El clérigo era un personaje muy importante y que él le dispensara a alguna persona o familia su amistad, siempre fue motivo de orgullo y satisfacción, y más si se trataba de un destacado religioso como fue el caso de Joseph Gallegos.

Todo camino tiene un fin: muerte de Joseph Gallegos

Finalmente, veamos el concepto que se tenía sobre Joseph Gallegos. El 5 de agosto de 1786 fray Domingo de Gandarias, maestro calificador, le informó al Secretario del Santo Oficio don Juan Antonio de Ybarra que:

> El sugeto en su mocedad tuvo algunos deslices, de lo que tengo vehemente sospechas, pero me consta que ha muchos años se apartó de ilícita comunicación por algún tiempo parece haver consentido con cierta muger.

En otra parte del informe el mismo maestro apuntaba que:

> en la comunidad no tiene concepto de disoluto, ni inquinado en esta materia saltimpermanente, si bien conocen es de genio festivo y nada esquivo, antes meloso guasero con las personas del otro sexo y el mismo concepto o a lo menos no malo conserva con las personas del siglo: no es tenido por exacto religioso, pero tampoco por escandaloso, ni relaxado: su carácter es de genio mole, algo afeminado, y sumamente aprehensivo.

En cuanto a sus funciones como maestro de teología se decía que era:

> estudioso y dado a la oratoria con el aplauso que no ignora Vuestra Señoría Ylustrisíma y aun a la sagrada theología, y buena literatura.

Otro aspecto interesante del informe es que de acuerdo al juicio de fray Domingo Candarías, Gallegos era una persona instruída en los casos y asuntos del Tribunal:

> por lo que da lugar a la presunción de éste siendo por su miseria incurso en algún crimen de este sagrado fuero ocurrierra a demandar miseria, acusándose quando menos TIMORE PENE SINO AMORE JUSTIS.[45]

Como se puede observar el informe es muy sospechoso. Sobre todo porque a través de las autodenuncias del propio Joseph Gallegos nos enteramos que su comportamiento fue muy diferente al que Gandarias proporcionó. Quizá una vez más su compañero pretendía protegerlo, ya que estaba enfermo y la muerte lo acechaba.

En suma, sólo quiero apunta que el mal comportamiento, así como el desajuste que él causó, si bien es cierto que fue una decisión personal, me parece que también habría que preguntarse y cuestionarse la actuación de la gente que lo rodeó y cuál aparentemente no intervino en forma activa, pero sí se desentendió de la conducta torcida del religioso. Para mi resulta increíble pensar que el prior del Convento Grande de Santo Domingo no se hubiera dado cuenta del ausentismo constante del fraile. Si bien es cierto que él tenía que desempeñar sus actividades como calificador, capellán y confesor, no se puede entender cómo el superior le autorizó pernoctar en el convento de las religiosas.

También parece muy extraño que las autoridades inquisitoriales, que se encontraban a unos cuantos metros de Santo Domingo, nunca sospecharan, ya no se diga de la conducta desviante del religioso, sino de la constante violación a las reglas en ambas comunidades religiosas. Sobre todo en lo relacionado con la clausura y la vida comunitaria. Parece que los inquisidores no actuaron en contra de Gallegos para evitarse la penosa necesidad de mandar llamar y pedirle cuentas a un compañero.

Pero las monjas también procedieron en forma incorrecta al fomentar y permitir que Joseph violentara las normas. De qué otra manera se podría entender que ellas no sólo le permitieron dormir en la clausura, sino que además le adecuaron un espacio para dormir. También es poco entendible cómo casi doscientas personas nunca se enteraron de la vida licenciosa del confesor y nadie fue capaz de

denunciarlo. Es más, algunas hasta se atrevieron a negar los hechos, cuando el mismo dominico los había evidenciado a los inquisidores.

El silencio de estas mujeres podría interpretarse de varias maneras. Como miedo a la represión. Gallegos no era un fraile cualquiera, era todo un personaje. También, podría pensarse que las afectadas y las demás religiosas no denunciaron al capellán, porque estaba de por medio su reputación, la del convento e incluso la de sus familiares. Una tercera posibilidad, es que las monjas no denunciaron al predicador porque la situación que él les ofrecía aunque atentaba contra el orden religioso, dentro de su mundo era lo más cercano a una relación de pareja y en el caso de las seglares porque este tipo de relación era la más conveniente a sus intereses materiales. Tan pudo haber sido así, que en el siglo se siguió frecuentando con algunas.

En este sentido habría que preguntarse por qué el vecindario nunca reaccionó contra la conducta indecorosa del religioso y las mujeres que frecuentaba. Tal vez la sociedad novohispana fue más tolerante de lo que uno se puede imaginar y sólo actuó cuando los actores rebasaron los límites de tolerancia. ¿Pero cuáles fueron estos límites? difícil de precisarlos. Seguramente cada situación en particular los marcó.

Otro punto que es necesario destacar, es que si bien es cierto que Gallegos no siempre se apegó a las normas que correspondían con su estado, también resulta evidente que fue un hombre con aspiraciones académicas. Esto nos lleva a suponer que Joseph fue una persona de talento, pero con pocas inclinaciones espirituales y quizá había tomado el estado religioso como vía de ascenso social y satisfacción de sus inquietudes intelectuales.

Pero una última pregunta ¿por qué se autodenunció el capellán cuando todo, de acuerdo a los datos que se tienen, le pintaba tan bien? En realidad las respuestas no serían muchas. Si bien en cierto que en los documentos nunca se menciona la razón por la cual Gallegos se acusó, es factible plantear tres motivos: porque intuía o sabía que iba a ser denunciado por alguna persona; por problema de conciencia, esto es, que estaba realmente arrepentido de su mal proceder y deseaba enmendar el camino o porque sabía que estaba enfermo y quería morir bien. Creo que fue esta última la razón que lo

orilló a denunciarse. La cercanía de la muerte.

Finalmente, el 1 de marzo de 1787 el doctor Bergara le informó al Tribunal del Santo Oficio que Joseph Gallegos había muerto en el Convento Grande de Santo Domingo, por lo tanto recomendaba que la causa se suspendiera.

---

[1] Proceso contra Joseph Gallegos, Archivo General de la Nación de México, Fondo Inquisición (en adelante AGNM-FI), vol. 1245, exp. 4, f. 350.

[2] Fernando Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de nuestro Padre Santo Domingo,* México, impreso por el Museo Nacional de México, 1897, p. 10.

[3] *Ibidem*., p. 17.

[4] Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos,* México, editorial Porrúa, S.A., 1986, p. 101.

[5] *Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes.* Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Mallefert y Compañía Editores, 1859, pp. 222-223 (en adelante Concilio III Provincial Mexicano).

[6] *Libro de las constituciones y ordenaciones de la orden de los frailes predicadores.* Guadalajara, España, editorial OPE, 1979, p. 118.

[7] Capítulo provincial del año de 1771.

[8] Pretensión para calificador del Santo Oficio de Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol. 1068, exp. 15.

[9] *Ibidem.,* vol. 1068, exp. 15.

[10] Capítulo provincial del año de 1784.

[11] Proceso contra Francisco Gascón (AGNM-FI), vol. 928, exp. 10, f. 53.

[12] Proceso contra Thomas Sandoval (AGNM-FI), vol. 928, exp. 1, f. 108.

[13] Daniel Ulloa H., *Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, siglo XVII,* México, El Colegio de México, 1977, pp. 164-165.

[14] *Concilio III Provincial Mexicano,* p. 240.

[15] *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano,* Madrid, Librería Católica de D. Gregorio del Arrio, 1903, p. 252 (en adelante Concilio de Trento).

[16]Proceso contra Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol, 1245, exp. 4, ff. 38-39.

[17] *Ibidem.,* vol. 1245, exp. 4, ff. 273-274.

[18] *Ibidem.,* vol. 1245, exp. 4, f. 304.

[19] Josefina Muriel, *Conventos de Monjas en la Nueva España,* México, Editorial Santiago, 1946, p. 319. Por otra parte, es importante mencionar que antiguamente casi todas las calles tenía su nombre propio, situación que en la actualidad no se da.

[20] *Ibidem.,* p. 320.

[21] *Constituciones generales para todas las monjas, y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro Padre San Francisco, en toda la familia Cismontana. De nuevo recopiladas de las antiguas; y añadidas con acuerdo, consentimiento, y aprobación del capítulo general, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639,* Madrid, imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Agreda, 1748, p. 19 (en adelante constituciones Generales para todas las monjas).

[22] *Concilio de Trento*, p. 264.

[23] Josefina Muriel, *op. cit.,* p. 32.

[24] Proceso contra Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol. 1245, exp. 4, f. 282.

[25] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820,* México, El Colegio de México, 1992, p. 63.

[26] Expediente formado con varias consultas dirigidas al Santo Oficio a resultas de un edicto del 31 de marzo de 1783 (AGNM-FI), vol. 1217, exp. 1.

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem.*

[29] María del Refugio Hernández Ramírez, *Las escuelas de amigas,* tesis, Universidad ENEP Acatlán, 1995, p. 35.

[30] *Constituciones generales para todas las monjas,* pp. 34-35.

[31] Proceso contra Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol. 1245, exp. 4, f. 280.

[32] *Constituciones generales para todas las monjas,* p. 111.

[33] Pieza de lienzo que se usaba para cubrir la cabeza.

[34] *Regla "de "san Agustín para las religiosas de su orden,* Lyon, Francia, Imprimeur A.Rouche, 1939, p. 24.

[35] Josefina Muriel, *op. cit.,* p. 326.

[36] Proceso contra Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol. 1245, exp. 4, f. 304.

[37] Luis González Obregón, *Las calles de México,* México, Alianza Editorial 1991, p. 221.

[38] Proceso contra Joseph Gallegos (AGNM-FI), vol. 1245, exp. 4, f. 282.

[39] *Ibidem.,* f. 283.

[40] *Ibidem.,* f. 323.

[41] Silvia Marina Arom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857,* México, Siglo Veintiuno Editores,1988, p. 200.

[42] Josefina Muriel, *op.cit.,* pp. 348-350.

[43] *Ibidem*., f. 283.

[44] *Ibidem.,* f. 283.

[45] *Ibidem.*, f. 350.

Los encierros de Bárbara

Fernanda Núñez Becerra
INAH-Xalapa

A riesgo de parecer obvia en este espacio lleno de especialistas de mentalidades, empezaré situando a mi fuente e interrogándome acerca del lugar que ocupa, pues creo que debo intentar alejarme un poco de la fascinación que ejerció sobre mí la Publicación de Testigos y Probanzas contra doña María Bárbara de Echegaray,[1] natural de la villa de Xalapa, de calidad española, de estado soltera de 40 años, presa en cárceles secretas por ilusa y sospechosa de herejía.

Una fuente como la inquisitorial fascina, porque uno cree, aunque a veces se lo niega a sí mismo, que en estos polvorientos legajos están atrapadas las voces negadas de la historia, y que abriéndolos, tendremos la certeza de poder liberarlas para por fin escuchar la Palabra de los marginales, del pueblo, de las mujeres. Fascinación también porque paradójicamente es un vehículo privilegiado para adentrarnos en el mundo de la represión de la sexualidad, sobre todo de la femenina. El mundo de los archivos inquisitoriales es el espacio onde se "habla" de sexualidad, pero esta palabra de los deseos y las representaciones sexuales está allí siempre ocultada, torcida, parasitada, porque la sexualidad femenina está en el centro de la angustia y del miedo de estos hombres de iglesia que tienen por misión guiar a pueblo cristiano y apuntalar la moral social. Pero la palabra que dice la sexualidad, la fuerza del deseo es incontenible y de la misma manera que trastorna a los venerables personajes del Santo Tribunal, "brota" a cada momento de todos los expedientes.

Así, a manera de homenaje y en lugar de parafraseara, citaré un extracto del maravilloso libro de Arlette Farge:

> El sentido no se revela inmediatamente: los archivos judiciales (o inquisitoriales) están en su totalidad contenidos en el corazón del sistema político y policiaco del siglo XVIII que los gobierna y los produce. Ofrecen a la mirada las consecuencias de su origen y no existen salvo porque una práctica de poder les ha dado vida; también muestran la manera en que

> los comportamientos personales y colectivos se entreveran, para lo mejor o para lo peor, en las condiciones mismas formuladas por ese poder. No son en absoluto “la realidad”, sino que cada vez muestran un ajuste particular con las formas de coacción o las normas. va sean impuestas, va sean interiorizadas. Este ajuste que se realiza con los actos, palabras, gritos de esperanza o de rechazo, es el motor del pensamiento histórico, instrumento para reflexionar sobre la época y los grupos sociales. La coexistencia obligada entre el estado y las vidas privadas secreta figuras expuestas, cuyo contorno es posible trazar.

Entonces el archivo se convierte posiblemente en un desafío a los significados que de antemano queríamos otorgar a los acontecimientos... Cuyo sentido no se adquiere nunca de una vez por todas. En este caso no es fiel a la realidad, ni totalmente representativo de ella, sino que desempeña un papel en esta realidad, interviene como diferencia, separa en relación con otros enunciados posibles.[2]

La fuente

Nuestro expediente dice que fue tomada de un “escrito de cierto eclesiástico europeo vecino de la ciudad de Puebla”, el estatuto de este texto es interesante porque no se trata de “impresiones” o de chismes de vecinas envidiosas o sirvientas despedidas, sino que parece ser la reconstitución seria de la biografía de una rea, ya presa en las cárceles secretas de la Santa Inquisición. Este texto recoge una serie de testimonios sobre la procesada desde su más tierna infancia, detalles que tienen la finalidad de construir una exposición que permita a los jueces hacerse una idea sobre si la rea que tienen que examinar es una energúmena, una espirituada, una ilusa o una verdadera endemoniada. En ese sentido, el texto se organiza como el relato de una vida “ejemplar” porque lo que se está juzgando en el texto no es realmente a Bárbara o a sus padres, en ningún momento hay un intento de juzgar por ejemplo las acciones de la madre, por excesivas que sean o la figura impotente del padre.

No se trata de empatía, de provocar en el lector, el juez y sus asesores, un sentimiento de simpatía hacia la pobre víctima de la mala suerte y de una madre igualmente perturbada. Podemos pensar que la Bárbara real y sus sufrimientos, la que hoy nos interpela, no le

interesa para nada al autor del relato, sino solo mostrar los elementos de la lucha entre el bien y el mal, descubrir a qué campo pertenece finalmente esta alma pecadora, al de la santidad como lo afirma un confesor crédulo y débil o al campo demoniaco como otros lo suponen. Recordando que en este fin del XVIII, el discurso teológico puede declarar que no hay objeto de proceso y que las manifestaciones y las acciones de Bárbara pertenecen no al juicio moral que podría sopesar la teología, sino que su caso pertenece más bien al discurso médico que en esa época empieza a afirmarse

Una ciudad un destino

La vida de una mujer novohispana decente, particularmente en las pequeñas ciudades de las casas familiares, microcosmos unidos provincia se desarrollaba dentro de esos pequeños mundos que eran de manera fugaz por esos corredores azarosos que representaban las calles.

Entre la casa familiar, como lugar de origen y la futura casa del esposo, las mujeres transitaban sólo en casas de tíos o parientes y la de escasos y escogidos amigos, más si se añade la casa de Dios y su última morada, habremos recorrido el aburrido y feliz mundo donde esas mujeres consumían su existencia.

Se podría pensar que pasar una vida tras espesas paredes, rejas y puertas macizas protegía a las mujeres de la mirada colectiva, del juicio mal intencionado, de la envidia, del qué dirán. Pero no, por cerrados que nos parezcan y quisieran ser estos espacios, y a pesar sus oscuros zaguanes, no lograron jamás estar herméticamente cerrados; a través de sus poros dejan percibir la respiración de lo social. Justamente son las inevitables visitas, las sirvientas de las casas vecinas que piden prestado algo, el aguador que cuando la casa ni dispone de un buen pozo viene a proponer sus servicios, es el carbonero, el vendedor de leña, los buhoneros, sólo algunos de los que se acercan a esta fortaleza del honor familiar y de la virtud femenina. La naturaleza y la complejidad de las relaciones sociales hacen que estos espacios que se querrían cerrados estén expuestos cada momento a la intrusión cotidiana de una mirada colectiva.

No son del todo espacios homogéneos, en la misma casa el espacio tiende a subdividirse, si el mundo de los patrones es el más extendido, dominante; en los rincones, en la frontera de ese espacio altanero severo, el mundo de la servidumbre, del servicio, de los domésticos, introduce espacios de libertad, cuando no de franca rebeldía. Muchas veces se ha hablado del mundo de la servidumbre como el encargado de romper estas barreras. Es probable que este mundo que hemos encontrado en el siglo XVIII esté igualmente atrapado dentro de altas paredes, enclaustrado en ese mundo del secreto como la patrona y sus hijas.

En esta segunda mitad del XVIII, el lugar que nos ocupa, Xalapa, es una villa indolente y feliz que goza de la renta que su clima y su situación geográfica le ofrecen —sobre uno de los ejes fundamentales de la economía novohispana—.

La vida de la pequeña villa y por lo tanto el mundo de las casas familiares ha recobrado su tranquilidad ancestral y la mediocridad de la vida provinciana. Ya se acabaron las grandes ferias ultramarinas[3] que de repente la llenaban de una extraordinaria agitación periódica; los maridos y padres de la "gente": europeos, peninsulares y criollos, ya no tienen que temer por la virtud de sus hijas y mujeres. Han perdido seguramente la posibilidad de encontrar algún buen mozo rico para sus hijas, pero se sienten tranquilos para dedicarse a sus ocupaciones mercantiles. Pueden ir a Veracruz, México, Puebla o Querétaro, como se los exige su vida casi enteramente dedicada al comercio. En estos tiempos de una circulación de hombres y bienes lenta y difícil, cualquier negocio o trámite administrativo frente a la parsimoniosa administración virreinal se convierte en obligados viajes de varios días por caminos difíciles e incluso peligrosos. Pero si los hombres tienen que abandonar su papel de guardianes de la casa familiar, sus hijas y sus mujeres están a salvo, seguras, porque la iglesia y la vida devota ha puesto sobre sus posible deseos candados más eficaces que las rejas y los grilletes. Durante la ausencia, estas mujeres se vuelven jefas del *Oikos,* e incluso cuando el hombre desaparece, ya viudas, se vuelven jefes de familia. En Xalapa, como en la mayoría de las ciudades y villas novohispanas, es una constante el ver estas casas donde reside una familia "incompleta". Los censos encuentran en casi el 30 por ciento de las casas, hogares donde el

jefe de familia es una mujer, viuda o que espera el regreso de un esposo de un largo viaje del cual tal vez no regresará. Nos preguntamos cómo sobreviven estas mujeres, cómo logran defenderse de la expoliación o de los apetitos de sus conciudadanos, considerando que no pueden salir a viajes largos solas, que no pueden testimoniar en persona, y que siempre deben defenderse a través de una delegación de poderes.

La futura "villa de Xalapa" —que obtendrá el título de villa solo hasta 1794— es poco menor que una parroquia de la capital del reino. No hay muchas casas lo suficientemente grandes como para ser consideradas lujosas, y para que pueda darse esa separación entre el mundo de los patrones y de los sirvientes que se dará en el siglo siguiente. Pocas calles están pavimentadas a pesar de las ordenanzas e intentos urbanísticos de los virreyes a fines del XVIII. Muchas se parecen más a veredas enyerbadas que a auténticas calles urbanas, y el cura de la parroquia hará notar que el estado de esas calles es poco digno para la procesión que acompaña a los santos viáticos, cuando la familia de algún moribundo pide a la iglesia estos últimos recursos.[4] El tránsito por estas calles desiguales y sin iluminación en las cuales se desahogan tanto las aguas de lluvia como las usadas, se ve reducido a escasas horas de comunicación diurnas, aún más, si recordamos la naturaleza del clima de la villa. Todos los testimonios apuntan que para el siglo XVIII Xalapa "vive en las nubes", y bajo un eterno "chipichipi" que hace la originalidad y "la salud del pueblo", pero que también se presta poco para una vida callejera, aunque todas las casas posean esos aleros típicos que permiten deambular por las calles céntricas sin mojarse.

La casi única agitación en estas húmedas, irregulares y resbalosas calles son los animales que deambulan sueltos, así como la llegada ruidosa y olorosa de los arrieros y sus muías que provocan los primeros y tumultosos "embotellamientos".

Hay pocas distracciones en esta villa fuera de las fiestas que marca el calendario religioso y que son la ocasión para que la villa se ponga en representación, se dé en espectáculo a sí misma, perfecta ocasión para reafirmar estamentos y jerarquías. A veces el clima impide que las fiestas se realicen con la solemnidad requerida. La de Corpus, por ejemplo, se desarrolla seguido bajo la lluvia, y la

decoración de la ciudad tiene que hacerse casi exclusivamente de material natural vegetal, que los “indios”, que pertenecen a la villa pero no residen en ella, vienen a tejer. De vez en cuando, alguna corrida de toros debidamente autorizada, o el paso de una tropa de cómicos logra perturbar la tranquilidad —con licencia del virrey— e introducen una nota festiva en la adormecida ciudad.

En esta villa, en una de esas casas de “españoles” es donde nace en 1752, una niña bautizada en la única parroquia, con el nombre de Bárbara María, hija del legítimo matrimonio de un tal Echegaray, comerciante, que vive en una casa situada enfrente del Correo, como recordará años después una testigo.

Presa del odio

El destino de esta niña está sellado desde los primeros instantes de su vida, pues apenas el aire penetra en sus pulmones es maldita y su destino no puede más que terminar en una cárcel de la Inquisición.

En efecto, después de la expulsión la madre pide ver a ese producto suyo, lo examina y con asco y odio lo rechaza. Una mujer que fue testigo del parto y de la terrible escena lo reportará así 35 años después: “luego que la vio y notó en ella las facciones de su padre, dijo: “esta me la han feriado, no es mi hija; pero aún cuando lo sea es parecida a la mala raza de su padre y así quítemela de delante”. En pocas palabras la madre maldecía a la niña y la separaba para siempre de su familia. La suerte de la chiquilla se selló marcada por la maldición materna. Rechazada y privada de su legítimo lugar en el hogar, tendrá que vivir en el limbo marginal de la casa, en el espacio de la servidumbre. La niña fue entregada a una “india chichigua”, que la cuidó hasta la edad de 11 o 12 años “pasándose sin que su madre la viera dos o tres meses y sin que le hiciera un cariño”.

La Santa Inquisición con su modo tan particular de reconstruir pacientemente y con mucha precaución la vida de sus sujetos, nos proporciona un historial dramático de la pequeña infancia de Bárbara, en la cual si los excelentísimos personajes que participan como jueces o testigos en el trabajo de elaboración de la causa de la rea, se preocupan esencialmente de ésta, nosotros, a dos siglos de

distancia podemos ver construirse en filigrana una extraña relación entre madre e hija, en la cual se manifiesta de manera cruda la violencia intrafamiliar que marca para siempre el destino de una niña.

En la tradición hagiográfica cristiana, la marca de la santidad como de la maldad o de lo demoniaco de un personaje tienen que aparecer desde el día del nacimiento, e incluso desde antes, por eso tanta obsesión de la cultura hispana por la hidalguía o la limpieza de sangre. Y también es por eso que se juzgaba, perseguía, y a veces condenaba a los niños o descendientes de brujas y brujos ya condenados. Son algunas de estas obsesiones las que nos permiten tener a la mano algunos elementos fundamentales de la vida de la primera infancia de Bárbara.

Con nuestra mentalidad sentimental moderna, nos interrogamos sobre el drama secreto que se representaba día tras día dentro de esa casa, en el desarrollo de esa epopeya del odio que *in crescendo* debía llegar a provocar que un bebé se enfrentara a la maldición materna por parecerse a su padre. ¿Cuál fue el origen de tanto odio de la mujer hacia su marido?, los testigos que interrogaron los inquisidores no hablan del terrible secreto que se oculta en esa casa, ni nada sobre las relaciones que se tejieron a lo largo de una vida marital entre los esposos. Sólo sabremos que la madre tiene un carácter violento, pero ese odio no impedirá a la pareja tener varios niños más. La figura del padre es ambigua y poco clara, la salva pero siempre *in extremis,* ¿acaso está ausente porque sus ocupaciones lo mantienen lejos de la villa, o porque la figura de la mujer fuera de tal naturaleza que aplastó y aniquiló sin remedio al pobre hombre, que, a pesar de todo, intentará proteger a su hija de la venganza materna?

La historia de vida realizada por “cierto eclesiástico europeo vecino de la ciudad de Puebla” nos ayudará a iluminar el camino de la vida errática de una soledad, entender la confusión extrema que el rechazo y la violencia religiosa y materna provocara en esta niña y más aún cómo no podía menos que terminar su vida en las cárceles secretas de la Santa Inquisición. Es este lento aprendizaje, esta propedéutica hacia la culminación de su carrera de descarriada, hacia la apoteosis en el juicio inquisitorial, lo que nos gustaría reconstituir y plasmar aquí.

La casa, una doble prisión

En el espacio de la casa de sus propios genitores, la niña entra en su primera cárcel secreta, encuentra refugio y salvación física sólo en ese limbo, espacio neutro, servil, donde generalmente no penetran la figura materna ni su odio eterno. Se vuelve rea, en una cárcel estrecha, ambigua, sin paredes, ni puertas que la delimiten. Fuera de este espacio precario su nombre no debe pronunciarse, y cada vez que la niña olvida "su lugar" y quién es ella, irrumpiendo en el espacio de su (?) familia, le irá muy mal. Porque esta cárcel erigida en el interior de la propia casa por el odio materno no puede ser entendida ni por Bárbara ni por "sus hermanitos" a quienes la madre "reprehendía porque la llamaban de hermana diciéndoles que no lo era" y, añade la testigo de estos arrebatos, "la trataba con tal desprecio que apenas se le proporcionaba ocasión que no la castigara".

En este mundo limbótico de las sirvientas se construye para la niña, día a día un nuevo tipo de cárcel, más apremiante que la del odio materno. La "india chichigua" a la cual se ha confiado el cuidado del bebé, y que permanecerá como el único y verdadero baluarte de la niña en contra de la violencia materna es una mística, y "una devota de la Pasión de Cristo". Tiene una práctica religiosa muy fervorosa, "la devoción de rezar todos los días la corona de la Santísima virgen, y levantarse los domingos y jueves a rezarla a las dos de la mañana con otras devociones, y entre ellas las estaciones, porque era la chichigua devota de la Pasión de Cristo".

Desde la fortaleza de nuestro racionalismo se nos hace difícil entender la naturaleza y el porqué de devociones tan rigurosas. Jamás sabremos qué tantas cosas pedían con desesperación la "india chichigua" y la niña, arrodilladas horas ante sus imágenes. ¿Acaso pretendían así mitigar la maldición materna? En aquella época la maldición paterna así como la excomunión que era también una maldición, hipotecaba la salvación de cualquier alma cristiana. La maldición familiar como la religiosa precipitaba al que era sometido a ella a la nada civil y existencial, para una niña española ser rechazada era lo peor que le podía pasar. Porque desde la maldición ya no tenía lugar, ni existencia, peor que una sirvienta india que siempre era reconocida por los suyos, peor que una esclava que

tendrá siempre un amo que la identifique. Con la maldición materna Bárbara se encontraba privada de identidad, en un mundo en donde la sangre, la estirpe, la familia constituía la única base de identidad posible.

Ya a los dos años la niña acompaña a su nana en sus devociones e hincada como ella:

> estava en esta postura hasta que chichigua concluía la corona y otras devociones.

De testigo pasa al poco tiempo a ser rezandera activa

> que luego que pudo hablar claro ésta... empezó a ayudar a la india Chichigua en sus rezos y fuera de estos tenía ...otras devociones de rezo y estaciones en su cuarto a solas, delante de un altarcito y crucecitas que la chichigua le puso.

El clérigo que recogió estos datos, nos ofrece anecdótas que nos muestran la precocidad y el desarrollo de la sensibilidad religiosa de la niña cuyo fervor también se manifestará en la casa paterna, tan potente era su oración que hasta milagros habrá. Pero no quiero agotar su paciencia describiendo sus milagritos, creo que dejé claro que el odio de la madre fue aumentando por lo que su vida se vuelve un continuo ir y venir de una casa a otra sin encontrar la paz, hasta que llega a la de una verdadera beata en donde hace su primera comunión, comienza a tener sus primeros arrebatos místicos, bajo la mirada colectiva, atenta a las manifestaciones de su extraño desarrollo personal.

¿Conclusiones o aperturas?

Ahora que tenemos que concluir nos gustaría insistir en dos cosas; la primera, es que la reconstitución de la trama de un pasado traumático nos permite hacer de los “síntomas de Bárbara” una lectura analítica, aunque la “explicación” de su caso no agota la totalidad del sentido historiográfico. La segunda, es que este expediente nos permite leer la extrema dificultad de la emergencia de un saber médico en una cultura dominada por la teología.

La sonrisa irónica del doctor Freud se impone sobre la lectura de estos relatos de una vida del siglo XVIII, y reencuentra en ellos la

omnipresencia del *Sexo:* El doctor tenía razón, atrás de todo, escondido, acechante, mudo pero no por ello menos demandante e imperioso, se manifiesta *el sexo.* Un sexo cuya violencia tiene que ser canalizada y reprimida según las normas propias de la época y la clase social a la cual pertenece Bárbara. Un cuerpo que no se puede expresar, constreñido y negado por una religión asexuada y por las sucesivas maestras, beatas fanáticas que se hicieron cargo de la "educación'' de esa niña. Una identidad imposible de construirse, entre el rechazo y el odio de la madre y la figura de un padre ausente, y de poco carácter.

El resultado es una pobre mujer de 40 años, española, soltera y traumada. Una perfecta trayectoria infeliz, que no encuentra salida a sus ansias corporales y existenciales, y que el único simulacro a su alcance al cual puede recurrir es una vez más, la religión —siempre más religión— en una búsqueda desesperada de fragmentos de existencias.

Dos cosas son significativas para la lectura freudiana además de los traumatismos debidos a la violencia temprana: lo que le sucede en la pubertad cuando empieza a tener sus arrebatos místicos y lo que sufre entonces con la muerte traumática del único ser que la cuidó.

El expediente informa poco sobre lo que le sucede entre los 13 y los 18 años, sólo sabemos que existieron varios informes sobre lo que no era todavía "el caso Bárbara", la niña atraía los comentarios públicos por su extraño comportamiento. (Esperamos encontrar algunas huellas de éstos, en pesquisas futuras en los archivos eclesiásticos).

Parece que a los 18 años Bárbara tuvo "una caída con pérdida de su flor virginal" que la hizo abandonarse a la "desesperación" y por lo tanto empezar su carrera diabólica y todo tipo de maldades. Como serían, según el testimonio de su confesor y liberador, el hecho de haber firmado un pacto de sangre con el demonio para que su "amante" no la dejara, con el que tuvo relaciones —hasta 6 veces seguidas en una noche— aunque luego se haya dado cuenta de que fue el diablo en persona el que la poseyó. También confesó haber tenido relación con un perro que luego murió, con otro amasio a quien le sucedió lo mismo, con varios sacerdotes, incluso contó cómo se quedó "ligada" con otro sacerdote durante tres horas cuando tenían

relaciones sexuales, y que éste, desesperado, iba a matarla cuando terminó el espasmo, gracias a la intervención de la virgen a quien ambos se encomendaron. También contó cómo, para no casarse con un novio que le destinaba su padre, se echó a un pozo, pero no logró hundirse.

Estas migajas de una vida “extraordinaria” y ejemplar las conocemos por su confesor que escribió su vida y era con quien vivía en el momento de su arresto. Fue él quien logró salvarla del pecado después de luchas también ejemplares, exorcisándola varias veces de manera muy espectacular.

En esta comunión paroxística entre los dos personajes es donde se puede al fin escenificar la representación de la lucha del bien y el mal que sigue animando la cultura novohispana y que da sentido a sus vidas y sublima los deseos de sus cuerpos. A la fascinación del confesor por la enormidad de los pecados de su hija en confesión y a la ejemplaridad de su victoria, corresponde la fascinación de la maldita que encuentra por fin un eco para su palabra, simulacros de la seducción y de la identidad pecadora en la cual Bárbara encuentra identidad social, familiar y sexual.

Día tras día Bárbara y su confesor, perdidos y fascinados en estos simulacros religiosos reanudan la lucha del bien contra el mal en el confesionario, el sacerdote armado con sus cortas luces y su estola procede a exorcisarla.

Los dos tocan una partitura fijada por la tradición, la beata tiene visiones, profetiza, su cuerpo es duramente castigado, no duerme “durante 18 días seguidos” pero tampoco el confesor quien escribe, analiza, ora día y noche por la salvación de su alma y la de su hija arrepentida.

La histeria, esa escenificación posterior de una escena de seducción temprana, se organiza definitivamente en la pubertad, con la primera sangre. En una religión novohispana en donde la sangre es tan evidente: silicios, flagelantes, cristos sangrientes, etc., la primera sangre simbólica de Bárbara no cesará de fluir, a borbotones, por todos sus orificios. Su cuerpo de mujer y su maldición fluye en esos ríos de sangre que espantan a las beatas de Puebla y a todos los que son testigos de esas incontinencias. Flujos de sangre que quieren también participar de la pasión de Cristo su primera devoción.

Y tenemos a la pobre Bárbara intentando desesperadamente mantener la atención apasionada de su padre en confesión, que no se separe de ella ni un instante porque si lo hace inmediatamente echa la penitente incontenibles flujos de sangre por la boca que la ponen en agonía, y el confesor de regreso debe sostenerla abrazada vomitando borbotones de sangre. Ni los evangelios, ni los tradicionales exorcismos, ni la mismísima agua bendita ponen fin a su agonía, hasta el momento en que el confesor ve que el vientre de Bárbara se infla desmesuradamente se decide a amarrarle la garganta y la panza con su estola, hasta que por fin vomita el último pecado.

A pesar de su exorcismo, Bárbara no deja de alucinar, la pobre sigue llena de furores, arrebatos y visiones, simplemente que ahora éstos tienen el signo de la santidad. Esta vez Jesucristo posee su espíritu, le habla y se le aparece continuamente. Para esta pobre pecadora la felicidad total es imposible, a veces las visiones santas se opaca por las sombras de los abortos que tuvo.

Si hoy podemos hacer una lectura analítica y médica en términos de histeria, el mismo expediente enuncia la dificultad, en la cultura novohispana del tránsito de una mirada teológica a una mirada médica. Uno de los expertos que llama a testimoniar la Inquisición recuerda que en Xalapa muchas personas decían que la niña estaba poseída, pero que el nunca hizo caso de eso porque sus “autores eran mujeres”. Este testimonio, aunque femenino, introduce un importante elemento de duda en el juicio que emite, porque como buen cristiano cree en la existencia del demonio, y toda su tradición cultural le indica que él está siempre al acecho y se posesiona fácilmente de ciertos seres de racionalidad inferior, que son las mujeres.

Otros testigos, religiosos de la ciudad de Puebla, quieren disuadir al confesor de que escriba la vida de su hija en confesión, e incluso sienten una fuerte repugnancia, a la lectura que pretende siempre hacerles de los pecados de Bárbara en las que se pone él también en representación, el vencedor de Satanás, el humilde extirpador de demonios.

Incluso el médico que fue llamado para examinarla después del exorcismo, le recetará tres ave marías y una buena confesión. Otro

eminente personaje, profesor de medicina, amigo del confesor de Bárbara invitado a constatar —de lejos— el efecto de la confesión sobre ésta, al ver moverse al confesionario en todos los sentidos, huye como los demás testigos presentes y no tendremos un reporte más racional sobre las causas de la agitación de la pobre Bárbara, si proviene de enfermedad o de otra cosa natural, porque aquel huyó "por la misma preocupación en que se hallaba y porque a impulsos de su aprehensión creía con evidencia que el demonio era la causa, y aún llegó a temer que podía experimentar en sí mismo la fatal ruina".

Otro testigo también duda de la posesión, pero no a partir de un juicio o de una racionalidad más científica, sino porque en "Nueva España hay pocas posesiones diabólicas, gracias a la protección de nuestra señora de Guadalupe". Según este expediente, a lo mas que se puede llegar, es a pensar que Bárbara alucina por tener un modo de pensar melancólico, flatulento y escrupuloso, y por lo tanto podría ser ilusa.

Aunque otra testigo, originaria de Xalapa piensa que todo puede ser fingido y recuerda el experimento que un sacerdote hizo con Bárbara jovencita, cuando en el transcurso de una crisis le puso un simple trozo de metal en las manos diciéndole en, voz muy alta que era una reliquia especial para su caso, y con ello, Bárbara se aquieto.

La escenificación de los síntomas histéricos se desarrollaba en presencia de un público curioso, como era tradicional en esos casos, que hacía preguntas al poseído, y de preferencia en lenguas extranjeras, porque los demonios dan el don de lenguas a sus siervos. Pero aquí todavía no hemos cambiado de mirada, estamos todavía en el interior del círculo teológico en el cual se encierran y se quedan atrapados de manera irremediable el exorcista y la poseída.

La Pitaya, Coatepec, a 20 de agosto de 1995

---

[1] Proceso contra doña Bárbara Echegaray por sospechosa de herejía, pacto con el demonio y mala conducta. AGN, Inquisición, vol. 1344, exp. 9, fs. 1, octubre de 1792.

[2] Arlette Farge, La vida frágil, violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII. Instit. Mora, México, 1994, p 11.

[3] Las Ferias de Xalapa se darán de manera interrumpida a lo largo del XVIII la primera es en 1720 y la última en 1776.

[4] Archivo Municipal de Xalapa.

El demonio, los sentimientos y las comunidades urbanas. Nueva Granada, siglo XVIII

Jaime Humberto Borja Gómez[*]

La evolución de la idea, el concepto y la imagen del demonio en la cultura cristiana occidental ha estado estrechamente vinculada con la experiencia cultural de los sentimientos. A partir de la primitiva tradición cristiana se le percibió como quien actuaba sobre la voluntad de los hombres, atacando principalmente los núcleos de sociabilidad: la fidelidad de la pareja, el matrimonio, la comunión con la iglesia, etc. Es decir. Satanás fue el siniestro personaje sobre el cual cada momento histórico le asignó unas características que dependieron enteramente de los temores propios del periodo, cuya función era separar a la comunidad de su ordenamiento cultural. Sea cual fuere su idea, concepto o imagen, siempre representó la perversión del cuerpo: la muerte y la sexualidad, fueron los ejes más frecuentes. Aunque el Humanismo y el Renacimiento intentaron dar pasos importantes en el proceso de concebir una realidad más secular, la mayor parte de la cristiandad se resistió a la desacralización. Esta continua tensión, explica en parte el porqué convivió la demonolatría en su momento de mayor apogeo, el siglo XVI, con los avances de la modernidad: la fe y la razón entretejían el largo proceso de enfrentamiento.

La expansión europea sumada a los complejos acontecimientos del siglo XVI "reforma, capitalismo, estados nacionales, colonización y descubrimiento del "otro"— trajeron consigo el descubrimiento de "nuevos enemigos", nuevas huestes de Satanás, y con ello la exportación de esta oscura figura a los territorios recién descubiertos.

El contacto inicial con los indígenas había reforzado en los españoles la certeza de la existencia física de Satanás, creencia que fue confirmada en la medida en que transcurría la colonia. La diversidad de gentes que poblaron la colonia, con intereses y formas de ver el mundo muy diferentes entre sí, tendieron a reinterpretar al demonio cristiano de acuerdo a sus necesidades existenciales y ambientales. Pero también la misma conformación de la estructura social, económica y política, dió las pautas para que apareciera bajo circunstancias específicas. Es así, que durante el siglo XVI, los recién desembarcados lo vieron actuando en los indígenas: sus cultos "idolátricos", sus costumbres y sus religiones, eran expresiones de un supuesto culto al demonio, Cristianizados, la cultura colonial de los siguientes siglos, pronto encontró nuevos agentes de Satanás: los afrogranadinos esclavos, los judaizantes, las brujas, los protestantes, fueron en su momento las nuevas huestes del mal.[1] Estas experiencias favorecieron que en las colonias, como en Europa, la credibilidad en Satanás fuera latente. El problema no sólo fueron sus agentes. Los habitantes del Nuevo Reino de Granada tenían la certeza de la presencia física y sensible de este personaje creado por la conciencia de la cristiandad. Sus formas de aparecer, su descripción física y hasta las maneras de relacionarse con él, variaban de acuerdo a las castas y las regiones.

El problema tomó otro rumbo en la segunda mitad del siglo XVII, cuando comenzaron a superarse los principales inconvenientes que no favorecían el control sobre las apariciones del demonio o las acciones de sus agentes.[2] Para entonces, la sociedad colonial había entrado en un proceso de consolidación, acordando normas que trataban de facilitar la convivencia. Las transgresiones a estos acuerdos, que se entendían como campos de acción del demonio, se acentuaron en los núcleos urbanos. Hasta entonces la atención se había centrado en las zonas rurales, en donde se habían perseguido santuarios indígenas o brujas negras. El imaginario con respecto a las acciones del demonio, ahora se consolidaba en los núcleos urbanos.

Así lo demuestra el discurso colonial. Cronistas, evangelizadores, escritores, abandonaron las descripciones de las acciones del demonio entre los indígenas[3] o de qué manera judíos y protestantes

“infectaban” el Nuevo Reino de Granada. Para entonces las nuevas inquietudes se encontraban en demostrar cómo la ciudad, la gran comunidad doméstica, se sentía acechada por el *enemigo*. Los acontecimientos extraordinarios parecían preanuncia esta continua molestia. El demonio se ocupaba ahora de dispersar con sus engaños a los miembros de las comunidades domésticas, haciendo estragos en los sentimientos para que no consolidaran las familias. Es decir, asaltaba las conciencias de la sociedad promoviendo sentimientos contrarios a los que debía acatar el buen cristiano, atentando contra la usanza de las costumbres cristianes europeas en el proceso de occidentalización. Estas nuevas perspectivas constituyeron un gran imaginario de la dominación española que pretendía demostrar cuáles eran algunas de las razones que no favorecían la consolidación de las comunidades domésticas.

I. Los espacios urbanos y el demonio

Cuando la organización de la sociedad colonial alcanzó cierta madurez, aún persistía la dispersión moral y la ausencia relativa de normativización de las pautas de conducta cristiana dentro de los núcleos familiares. Esto quería decir que aún era alto el índice de amancebamiento, bigamia y adulterio problemas que provenían de los primeros tiempos de la colonia. Ni las árduas tareas de evangelización ni los efectos de Trento habían logrado disminuir estos comportamientos, por lo que el imaginario, a finales del siglo XVII, comenzó a concebir que esto era consecuencia de la acción directa del demonio sobre los núcleos urbanos, cuya función era crear las condiciones para escindir las comunidades. La experiencia dio por cierto que la amenaza escatológica se cernía sobre las comunidades urbanas. Actitud que desplazaba a los otros agentes de Satanás, ya fueran herejes, indios o negros.

Estos temores colectivos, recalcitraron para entonces la idea arquetípica del Dios castigador, la cual se plasmó en la imagen de un pronto final del mundo, el castigo a los pecados de la colectividad. Esta idea, fuertemente anclada en el pensamiento cristiano, provenía de la lejana España y había sido reproducida por la manera como se

planteó la evangelización a comienzos de la conquista, lo cual marcó el camino que tendría durante los siguientes siglos. El contexto del proceso de cristianización de las Indias, adquirió connotaciones un tanto dramáticas porque desde finales del siglo XV la cristiandad tenía un convencimiento: se acercaba el final del mundo.[4] Los convulsionados acontecimientos del Renacimiento daban la razón a las angustiosas profesías del Apocalipsis, quizás el libro que más había marcado el pensamiento cristiano. La escatología afirmaba que el final estaría preanunciado por acontecimientos calamitosos, contexto en el cual vendría el anticristo. El milenarismo, faceta de los miedos de la cristiandad, anunciaba un gran movimiento satánico. La expansión geográfica de esta época, incluida la conquista de las Indias reafirmaba la creencia, pues un texto de los evangelios lo profetizaba "Se proclamará este Evangelio del Reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin".[5]

Entonces, después de la conversión del mundo al cristianismo como verdadera fe, acaecería el escatón final. Siguiendo la misma tradición cristiana, la "bestia" del Apocalipsis —entendida como el demonio— tendría que soltarse por un tiempo[6] antes de la segunda Venida del Mesías. Esta obsesión cristiana de contemplar en el Nuevo Continente el reino de Satanás, equilibró la conocida tendencia a percibir las nuevas tierras como la región de la *utopía,* el lugar que renovaría la cristiandad. Los misioneros españoles se planteaban, no sin cierta angustia, si evangelizar no equivalía a una forma de acelerar el proceso de autodestrucción. La idea de la decrepitud del mundo y su pronta transformación se prolongó durante la colonia, adquiriendo características de acuerdo a las condiciones históricas. En la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII se acrecentaron estos temores escatológicos, revelando los temores de la sociedad en relación a la consolidación de las comunidades domésticas. Esto se plasmó en los relatos que hizo el discurso colonial, los cuales circularon en todos los ámbitos neogranadinos, relatos generalmente con un carácter ejemplarizante y moralizador, historias tomadas como verídicas, que no eran más que rumores. Dos casos nos revelan estos miedos.

El primer claro ejemplo de estas alucinadas creencias que se emparentaban con las catástrofes apocalípticas, ocurrió en Santa Fe de Bogotá el 9 de marzo de 1687. Bien entrada la noche se comenzó a sentir un gran ruido que nadie sabía de dónde provenía, algunos sintieron que lo ocasionaba el aire, otros creyeron que crujía la tierra, pero todos tenían la firme convicción: era el juicio final. Un cronista de la época, retomado por el historiador Groot, dice que

> es difícil pintar la turbación y el trastorno en que se halló la población aquella noche: la gente toda fuera de sus casas por el temor que seles viniera encima, unos medios vestidos como estaban en sus alojamientos, otros enteramente desnudos y apenas cubiertos con una sábana o camisa, por estar ya acostatados; todos espantados, clamando misericordia, corrían sin tino por las calles, sin saber a dónde se dirigían, porque nadie sabía dónde estaba. Los que vivían en el barrio de Santa Bárbara, creyendo que el ruido era allí, corrían para el de las Nieves, y los de las Nieves, poseídos por la misma ilusión, Corrían para Santa Bárbara. (...) Y así la mayor parte de la gente no veía en aquello sino una cosa espantosa y sobrenatural.[7]

Aunque algunos, como el mismo presidente Sebastián de Velasco, creyeron que se trataba de alguna invasión de enemigos, la mayor parte de la gente atinó a creer que eran los mismos diablos que en hordas avanzaban sobre la ciudad por el aire. El ruido duró media hora. Al terminar, un nauseabundo olor a azufre se sintió por varias horas, lo que confirmaba la presencia de los demonios.

Los efectos morales en la población santafereña fueron singulares. Aquella noche, las iglesias y los conventos debieron abrir sus puertas. Todos los lugares sagrados se abarrotaron de aturdidos habitantes que querían confesar sus pecados: “desde aquella noche empezaron las confesiones, porque todos y cada uno temía le faltase el tiempo para reconciliarse con Dios, y aquella imaginación de que era llegado el último día de los mortales, les ocupó dichosamente los corazones...”[8] Las confesiones duraron más de ocho días, mientras tanto la restitución de “honras, haciendas y famas”, la reconstrucción de matrimonios y otras virtudes, predominaron entre los asustados habitantes de la ciudad. Durante muchos años, después de este acontecimiento, todos los 9 de marzo se hacía un acto público, en el cual se descubría el Santísimo Sacramento toda la tarde hasta las diez de la noche, hora en que había comenzado el ruido.

El segundo caso típico que reflejaba estos temores, ocurrió en la

ciudad de Tunja a mediados del siglo XVIII. De paso por esta ciudad, la comunidad le solicitó a fray Juan de Santa Gertrudis que predicara una misión durante su estadía. Aceptando el ofrecimiento, planeó varias procesiones, actos de contricción y diversas ceremonias litúrgicas. Para hacer más dramático un pedagógico sermón que trataría sobre la "fealdad del alma en pecado mortal", le solicitó a unos hermanos de su orden dominica que hicieran sonar unas cadenas en las esquinas de la plaza, arrastrándolas, en el momento que él lo indicara. Para hacer más llamativa la escena, a los hermanos se les ocurrió buscar cuatro negros esclavos. Se pintaron las caras de rojo, estaban desnudos, con el pelo desgreñado y cada uno con una antorcha encendida y una larga cadena. Les dieron la orden de aparecer en la plaza cuando el predicador los llamara.

La ceremonia comenzó en la iglesia de los dominicos, con una procesión que culminaba hacia las diez de la noche en la plaza mayor, donde sería el sermón. Todo se llevó a cabo con el mayor orden, la plaza estaba llena. Cuando fray Juan de Santa Gertrudis subió al púlpito, no sabía como comenzar su predicación y lo primero que se le ocurrió fueron estas palabras: "Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios".[9] Al punto, los negros creyeron que esta era la orden. Prendieron sus antorchas y comenzaron a acercarse desde las calles aledañas hacia la plaza, haciendo sonar las cadenas cuyo ruido era insospechadamente fuerte y estridente por el empedrado de las calles. La descripción del cronista no puede ser más elocuente:

> y se oía venir corriendo, y de tan cerca se conmovió un alarido y llanto tan exorbitante, que no sé con que compararlo. Los que estaban en los cuatro ángulos de la plaza, cada cual atendió al ruido que le venía de más de cerca; y al volverse a mirar y ven venir los negros con la cara colorada, y con el hachón que levantaba dos varas de llama, pensaron todos que en realidad eran demonios, y por huir cada cual al viento contrario, empezaron a atropellarse unos con otros con tal gritería, que parecía un día de juicio. Más se aumentó el alboroto y alarido, porque como quedaron las cuatro esquinas despejadas de gente a lo que asomaron los negros a la plaza cada cual a su esquina, haciendo ademanes de querer embestir, levantando y bajando con compás los hachones, el Corregidor con los señores, los mercaderes del tablado, el común y las dos comunidades que hasta entonces habían estado sólo alterados, soltaron las riendas al miedo y a la voz, y se dobló el alarido. Y como veían que no había por donde escapar, crecía por instantes la congoja.[10]

El tumulto y el escándalo era imparable. Los negros se retiraron dejando un terror colectivo que según el cronista duró más de hora y media. La gente corría a agarrar algún sacerdote, el corregidor y algunos otros se aferraron al cristo que encabezaba la ceremonia. “Todos más de confesaban a voz en grito sus pecados” decía Santa Gertrudis.

Cuando los ánimos comenzaron a sosegarse, los sacerdotes y frailes presentes habían terminado con sus hábitos destrozados El corregidor y los principales lloraban, los clérigos no encontraban qué hacer. Para atenuar la situación, se mandaron abrir todas las iglesias, que se cantase un *Te Deum Laudamus* en ellas y que todos los sacerdotes disponibles se dieran a la tarea de confesar, mientras que otros llevaban vinagre a la plaza para atender a los desmayados. Las confesiones y la atención de heridos llevó toda la noche. Al otro día, los dominicos no sabían si debían contar la verdad, el malentendido, lo que finalmente no hicieron por temor a las represalias del corregidor. Decidieron que era mejor dejarlo así para dar riendas al “fervor y al desahogo de las conciencias”.

Estos dos pequeños adelantos de lo que podría ser el Juicio Final, convocaba los temores de una sociedad que se sentía amenazada por el mal satánico. Las actitudes que se generaron en los casos de Santa Fe y Tunja, develaban las tendencias de la cristiandad y los terrores colectivos coloniales: el poder del demonio para actuar en función de dividir la comunidad, su presencia física y la fuerza arrasadora de las creencias apocalípticas. En los días siguientes a los dos acontecimientos la ciudad había cambiado, ante la presencia amenazante de los demonios y con el miedo a que estos regresaran, los habitantes arrepentidos de sus pecados y crímenes buscaron el perdón de sus semejantes. En los dos casos, y de acuerdo a los relatos del discurso colonial, los efectos se sintieron en lo que tenía que ver con los comportamientos morales de la población: se separaron los amancebados, se dirimieron los conflictos y altercados matrimoniales, se devolvieron cosas robadas.

Los acontecimientos dieron pauta para que aparecieran los temores de la población puestos en términos de rumores. En ambos casos el hecho rebasó las consecuencias inmediatas: mientras que en Santa Fe, el temor se propagó durante varios años en Tunja había

quienes decían que los demonios fueron capturados el fraile entre los indios “bárbaros” y que los traía atados dentro de su ajuar para utilizarlos en las predicaciones; para otros, habían salido de la parte de atrás del convento de los dominicos; algunos los habían visto volar con dirección a los cerros, donde tocando tambor botaban fuego verde para quemar la ciudad. No lo lograron porque el cristo de la procesión había llorado sangre. Las historia se esparcieron por toda la sabana de Santa Fe, apareciendo nuevas interpretaciones, se decía que los demonios querían secuestrar al corregidor; para otros, su principal objetivo había sido atacar al predicador hasta hacerlo sangrar; algunos otros decían que el dominico los había invocado al ver que la gente no se quería convertir.

En fin, una prolífica imaginación que daba por cierto su presencia física y la que casi nadie se atrevía a cuestionar como falsa. Este pequeño ejemplo del siglo XVIII coloca de manifiesto de qué manera un acontecimiento podía convertirse rápidamente en leyenda y pasar a formar parte de las creencias colectivas, es decir, pasar de la realidad a una lectura imaginaria. Era entonces, donde los problemas que estaban relacionados con el ordenamiento de las relaciones sociales entre las comunidades y sus sentimientos, se articulaban con un juego de representaciones, donde actuaba la idea arquetípica del Dios castigador y en consecuencia la acción destructora del Juicio Final.

Estas representaciones de la realidad, colocaban de manifiesto los temores a los cuales se enfrentaba la sociedad colonial, especialmente en lo que tenía que ver con la necesidad de establecer un orden social más justo, ceñido a las normas cristianas. De acuerdo al discurso colonial, este orden radicaba en la exorcisación del mal, especialmente aquel que afectaba directamente la consolidación de los patrones de comportamiento y sociabilidad. Frente al difícil proceso de organizar las comunidades domésticas en una sociedad mestiza, como la neogranadina, bajo los cánones del comportamiento cristianos, la idealización de la sociedad se hacía posible, mediante la creencia en un acontecimiento escatológico que reorganizara. Aunque este no sucedió tal como se esperaba, los presagios que se leían como tal hecho apocalíptico, afectaba los sentimientos de culpa de los habitantes, impulsándoles, aunque fuera temporalmente, a

ceñirse a la moral cristiana. Estos dos casos comentados, fueron tan impactantes, que el primer efecto fue el restablecimiento “moral” de las parejas. Así por lo menos lo planteaba el discurso colonial. Tan impactante era la necesidad de la reorganización, que veían la ciudad sitiada. ¿Qué acaecería después del Juicio Final? La sociedad justa. Precisamente el sueño de la cristiandad.

Esta perspectiva estaba estrechamente relacionada con los intereses de la Corona, la cual a mediados del siglo XVII lanzó una importante ofensiva evangelizadora en relación al matrimonio, la cual parece tener un colofón final en la proclamación de la Pragmática Sanción de Carlos III. Eran los efectos tardíos del Concilio de Trento. La actitud estuvo corroborada desde el imaginario, que se manifestó no sólo en estas representaciones escatológicas sino también en la gran proliferación de la iconografía de las Bodas Místicas de María[11] en la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del XVIII. El matrimonio de José y María no aparecía registrado en los Evangelios, evidentemente porque la intención teológica con la cual se escribieron estos textos era diferente, así como la inexistencia de esta institución tal como la instauró la Edad Media. Para la sociedad colonial, se trataba finalmente, del ardiente deseo de lograr la santificación del matrimonio, autenticando el arquetipo de relación de pareja, la Sagrada Familia.

De tal forma, las actitudes desatadas por los dos ejemplos daban por entendido los problemas que aquejaban el establecimiento y estabilización de los sentimientos que actuaban dentro de las comunidades domésticas. Para entonces, era claro que el demonio actuaba no sólo en las urbes, sino también interfería en la vida individual.

Satanás entre los sentimientos y las pasiones

Desde comienzos de la colonia, la Corona había estipulado requisitos para vigilar la pureza de la fe de los inmigrantes. Se pretendía articular la incipiente organización social. Esto no fue obstáculo para que los prototipos de pasajeros a Indias —frailes, pobladores y funcionarios— trajeran consigo los miedos y las carencias propias de

sus tierras, que en la colonia se reflejaron con fervor. Los colonizadores provenían de medios modestos, trayendo con ellos una versión popular del cristianismo, lo cual avisoraba un medio propicio para que actuara el demonio que traían anclado en la conciencia. Durante el primer siglo, al demonio se le buscó, se le encontró y se le reprimió entre los sectores que se constituyeron en exogrupos al proceso de ocupación, generalmente en zonas rurales. Según el discurso colonial y su imaginario, los tradicionales relatos de las apariciones o pactos con el demonio se establecían en relación a los miembros de las castas que a la sociedad española le generaba algún miedo específico: indios, negros, los peligrosos mestizos, o los grupos religiosos minoritarios, es decir, entre aquellos que constituían la marginalidad cristiana. No obstante, la relación del demonio con el español se colocó en términos más abstractos, no como un personaje concreto y físico, sino un tentador que actuaba en los sentimientos y las pasiones en función de dividir la armonía de las parejas, es decir tratando de romper el acuerdo de las normas establecidas.

Ya en los siglos XVII y XVIII, los colonizadores seguían careciendo de sistemas efectivos de control a sus comportamientos como los que se ejercían en España. Teóricamente los había jurídicos y religiosos, pero las dificultades en las comunicaciones no les daba eficacia. Para los colonos, las posibilidades de desinhibición en estas tierras eran bastante grandes. Su ardor estaba alimentado por las imágenes que había creado el proceso conquistador: el abuso del poder, la idea de la liberalidad sexual indígena y negra, y el rápido enriquecimiento. El cronista Pedro de Aguado lo había expuesto en estos términos a finales del siglo XVI:

> Es tan grande la disolución que en algunas partes hay entre españoles de vivir lujuriosa y carnalmente, que verdaderamente me pone espanto y admiración; y ponen en este desorden y disolución tan poco remedio los jueces y justicias que si no son los que como he dicho Dios todopoderoso ha querido castigar para ejemplo y enmienda nuestra, jamás he visto que sobre este caso se haya hecho ningún castigo por la justicia, ni aun siquiera imponer terror o temor los muchachos que nueva y libremente crían, de los cuales pocos hay que no se precien de tener una y dos y tres mancebas indias o mestizas...[12]

No era mucho lo que habían cambiado los comportamientos durante el siglo XVII y XVIII, se mantenían en los mismos términos. Las crónicas, los discursos morales, los sermones, repetían palabras más

o palabras menos los disolutos comportamientos. La vigilante actitud de los poderes coloniales se concentró en los centros urbanos, era allí en donde se hacían más evidentes las acciones del demonio.

Las ideas acerca de los estragos que el demonio podía ocasionar en la sexualidad, estaban plenamente reconocidas desde la Edad Media. La espiritualidad barroca las perfeccionó y ahondó en la malignidad del demonio cuando se trataba de actuar sobre los sentidos. La iglesia recordaba constantemente de qué manera los sentimientos y la sensualidad desmesurada, las que quebrantaban las reglas de comportamiento moral, conducían al desequilibrio. De allí la constante insistencia en las penas sensoriales que padecerían los pecadores que incurrieran en estas contravenciones. Es decir, la moral cristiana del momento recordaba cómo los apetitos desbordantes y los sentimientos desmedidos eran resultado de la ausencia de Dios. Los celos y todo lo que tenía que ver con un amor sensual, ocupaban un lugar primordial en las condenaciones.[13] Los discursos insistían, en que las relaciones amorosas impudorosas e ilícitas podían desencadenar una tragedia, conteniendo un principio causal claramente definido, el demonio. Hay algunas historias que no dejan de ser irónicas a pesar de su fatalidad. El español García de Vargas vivía en Tocaima con su mujer y su suegra. Compartía su lugar de vivienda con Juan Díaz. Una mañana, mientras Vargas atendía sus negocios en el pueblo, Díaz llevo un ganado para matar. Pasaron el tiempo entreteniéndose con un bravo novillo. Allí también estaba el sordomudo del pueblo, el cual de regreso a Tocaima, se topó con García quien a señas le preguntó que de dónde venía, a lo que el sordomudo le contestó señalándole su casa y colocándose ambas manos a manera de cuernos sobre su cabeza. García —dice el cronista— “fue a su casa arrebatado del demonio” y mató a su esposa.[14]

Los extremos pasionales, cualquiera que estos fueran, no podían ser parte de las actitudes cristianas. Especialmente los comportamientos relacionados con el amor y las mujeres estaban especialmente demonizados. En el mismo siglo XVII, Juan de Leiva pretendiente de María de Vargas, tenía un inconveniente para cumplir su cometido, Antonio de Quiñones. Los vigilaba sin cesar, hasta que

dio cuenta de la imposibilidad de requerir a esta mujer en sus amores. Entonces, decidió darles muerte. El cronista calificaba la situación de los celos pasionales como el resultado de las visiones imaginarias ocasionadas por “ilusiones del demonio que le hacía creer como verdadero lo fingido, porque estas son las ganancias de los que andan en malos pasos”.[15] En el pensamiento cristiano los sentimientos se debían equilibrar de acuerdo a los preceptos un tanto estoicos. La espiritualidad, como la piedad popular, insistían en la sencillez de las expresiones afectivas del sujeto.

Los mismos miembros del Tribunal de la Inquisición, institución que velaba por la rectitud moral de la región, no se salvaron de estos asaltos del mal. A mediados del siglo XVII varios de sus miembros laicos se vieron envueltos en escandalosos sucesos de envenenamiento por causas pasionales. Sin embargo, en el informe que envío el visitador Medina Rico sobre las muertes, daba por entendido que sus actos no correspondían a su propia voluntad, sino que era el medio el que lo ocasionaba: y por notoria se tiene la facilidad con que en estas provincias llenas de negros criados en supersticiones y hechiceras, hombres y mujeres que no cupieron en España y que, si vinieron buenos, los prevaricó la tierra, que de su propio fruto no da más que indios torpes y viles a todos los vicios...[16]

Este texto revela una de las razones por las cuales el demonio podía actuar de manera casi libre en las relaciones de sociabilidad que se daban dentro de los núcleos urbanos. Se trataba de una sociedad que sintetizaba las “supersticiones y hechicerías” de los negros, la “torpeza y vileza” del indio y la posible “bondad” del colonizador. Estas eran las imágenes que se venían forjando en los dos últimos siglos, y las que posibilitaban que el demonio pudiese actuar en medio de tanta “debilidad”. El resultado, sociedad mestiza. Detrás de este problema se encontraba un ambiente favorable en tanto que la identificación y la similitud de los símbolos religiosos de los grupos en encuentro, había agilizado el proceso de asimilación del cristianismo, aunque reinterpretado. Este factor había favorecido una conciencia más laxa frente a las características que la cristiandad le había otorgado a los comportamientos sexuales, a las formas de sociabilización y a las normas que debían consolidar las comunidades

domésticas y las relaciones de vecindad. El discurso colonial no se percataba que la aparente acción del demonio en los sectores urbanizados, se podía leer como mecanismos de resistencia. Esto último sucedió con especial fuerza en el nuevo grupo que lentamente ascendía, el mestizo.

En estos años de formación y consolidación de la sociedad colonial, el papel social del mestizo fue ambiguo. No eran ni blancos españoles ni indios naturales, por lo tanto ni gozaban de las prerrogativas de los primeros ni de la protección jurídica que tenían los segundos. Especie de grupo marginal, excluidos de las actividades importantes y del poder, contenían un estatuto intermedio y de pocos privilegios. Algo así como un "abandonado" social, en él se sintetizaba la conciencia cristiana y las prácticas de sus ancestros indígenas. Este nuevo modo de "ser" generaba mecanismos de resistencia contra las instituciones coloniales que lo rechazaban. La resistencia religiosa, entonces, fue un síndrome de las primeras generaciones, de mestizos, quienes comenzaban la larga lucha por la aceptación social. Pasaría un largo tiempo antes que su presencia fuera "incorporada" a la sociedad colonial, como lo demostró el siglo XVIII.

El mestizo desplazaba la realidad creada por la sociedad dominante, él era un espejo que invertía los valores de la cristiandad pero sin aceptar tampoco las tradiciones indígenas: todo lo reinterpretaba desde su condición. El demonio de los mestizos reflejaba el ambiguo papel que estos ocupaban dentro de la colonial, sectores medios sutilmente marginad sociedad colonial, sectores medios sutilmente marginados de toda actividad. Hasta cierto punto, el mestizo reemplazaba al indio como la representación de lo inmoral y desviante a las normas impuestas.

La frontera entre los buenos y malos sentimientos estaba claramente demarcada a través de la predicación de los siete pecados capitales, a los cuales se le oponían las siete virtudes. En el contexto postridentino, los manuales de confesores y los catecismos que circulaban en aquellos momentos, el de Trento y el del Padre Astete por ejemplo, insistían fervientemente en la enseñanza de estas normas de comportamiento del buen cristiano para evitar los obstáculos del demonio. Además fomentaban la confesión: la Iglesia

de aquellos días se había vuelto más vigilante.

En el siglo XVIII estas situaciones no habían cambiado mucho. Con un clero mejor preparado y una sociedad colonial más estable, los comportamientos desviantes en la moralidad cotidiana continuaban casi bajo los mismos parámetros. A finales de este siglo, habían más "vicios" que 200 años atrás: los naipes, el tabaco, el aguardiente, las relaciones extraconyugales, los hijos naturales y los métodos anticonceptivos como el coito interrupto.[17] El discurso moral se lanzaba entonces desde la necesidad de fomentar una conciencia más escrupulosa, para lo cual se fomentaban las virtudes cristianas. Los sentimientos estaban más vulnerables que en otras épocas.

La creación del virreinato en la primera mitad del siglo y un relativo apogeo económico, según los moralistas, desencadenaba los vicios, resultado de la abundancia. Las ciudades se podían asemejar a una Babilonia terrestre, pero se justificaba de alguna manera siguiendo los prototipos celestes:

> No se niega por esto el que haya algunos desordenes, en especial de carnalidades, en la ciudad de Santa Fe habiendo tanta gente plebeya ociosa, por lo abundante del paso en orden al modo de pasar la vida: ni aun en los clérigos y religiosos se niega ni es de admirar que haya tal cual desarreglado y relajado; antes sería un milagro grande que de esto no se viera n, se oye a algo pues ¿dónde me darán lugar y ejemplo de ello? Ni en el cielo, donde la tercera parte de aquellas inteligencias acaudilladas del ingrato Luzbel, prevaricaron.[18]

En una ciudad o en algún pueblo la situación era semejante. Sólo bastaba ver el informe de 1773 del gobernador de Santa Marta, relacionando los "excesos" que se cometían en Chiriguaná, donde aún no se habían reformado de sus "viciosas costumbres".[19]

A lo largo y ancho del virreinato este demonio sin corporeidad tentaba desde los sentimientos. Mientras faltara evangelización el campo estaba preparado. Juan de Ribero en una obra moral lo exponía constantemente y con preocupación. En uno de sus extractos dice así:

> Y como el demonio por otra parte se vale de la ocasión, y procura combatir el alma por dónde flaquea más, finge tales gigantes, levanta tales figuras, forma tales perspectivas de hinchados oleajes y de montes en la fantasía, dispuesta con los vapores y las nubes de la melancolía y la pasión, y a veces del amor propio y no pocas veces en la también de la

soberbia oculta...[20]

La vida de los casados estaba más expuesta a su astucia. No en vano existía el miedo al desequilibrio de las relaciones de pareja, pues sobre ella reposaba la familia, unidad básica de la sociedad. Buena parte de su libro estaba dirigido a presentar diligentes consejos para sortear las artes del demonio quien buscaba romper el vínculo, pues "Se *abraza de envidia Satanás cuando mira la conformidad y unión que hay entre los casados (…), Procura con toda instancia armar sus trampas y lazos para introducir discordias, disensiones y ruidos entre el marido y la mujer, feria en que tiene gran ganancia...*".[21]

Pero allende los deseos imaginarios, la alucinación de juicios finales y demonios que separaban las comunidades de su recto funcionamiento, esto también manifestaba el problema de la consolidación de las instituciones primarias sobre las cuales se debía articular la experiencia del orden social. Es decir, lo que estaba detrás fue el intento de la implantación de los sistemas de organización que buscaban reproducir las instituciones primarias o básicas[22] de la Metrópoli. Fue un intento, porque el medio ambiental, el enfrentamiento con los nuevos grupos y sus concepciones diferentes de la realidad, cohibió su traslado bajo tos mismos parámetros que en la Península. La ausencia real de los sistemas de control creó un acelerado proceso de deshinibición moral en muchos órdenes una especie de espejismo de libertad. El intento trajo consigo la represión de las instituciones primarias que la comunidad autóctona estaba gestando El discurso colonial buscó por muchos mecanismos desterrarlas, atacando puntos neurálgicos como lo era la educación de los niños.' Funcionarios y clérigos procuraron por todos los medios educar a los hijos de los indígenas,[23] porque de esta manera se evitaba la reproducción de las normas fundamentales y las bases del sistema de iniciación cultural, esenciales para la preservación del grupo.

Careciendo la cultura colonial del suficiente tejido social que favoreciera la consolidación de las comunidades domésticas, y dentro de ellas las instituciones básicas para el funcionamiento de la cultura,

el crecimiento de imaginarios demoniacos que atentaban contra la unicidad de la familia, fueron factibles. Dentro del discurso colonial, los espejismos y las condiciones del medio dieron por resultado un sentimiento de inseguridad colectiva al enfrentarse a la concertación de una nueva sociedad. El miedo de los discursos se tradujo en la angustiosa necesidad de demonizar los sentimientos, paso previo para occidentalizar debidamente la cultura. El consecuente camino, tomó forma en la organización de una sociedad intolerante que buscaba protegerse de las interferencias simbólicas que había ocasionado el proceso de mestizaje.

Una referencia imaginada. Más que cualquier otro poblador de la colonia en cualquiera de sus castas, los españoles debían ser ejemplo de virtud. El demonio se les "aparecía" en estos contornos, mientras que su rastro físico quedaba restringido para los indios, los mestizos, los negros y los mulatos.

---

* Historiador, profesor e investigador del departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

1 Borja G. Jaime H., *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás,* Editorial Ariel (En preparación).

2 Para entonces el proceso de evangelización y la colonización de los territorios, habían adelantado lo suficiente como para controlar las actividades religiosas o políticas que podían atentar contra la estabilidad de la comunidad.

3 En las ideas de la época, la estabilidad y el ordenamiento de la sociedad seguían dependiendo de los avances de la cristianización. Para entonces, la conquista depredaba nuevos territorios indígenas para su sometimiento. Los nuevos demonizados ahora eran los naturales habitantes de los Llanos Orientales, el Casanare, la Orinoquía, el Caquetá, Putumayo, parte de Urabá, Chocó y al norte de Santander. Territorios que hasta entonces se habían conservado como fronteras, comenzaron a ser colonizados. Dionisio de Camino, misionero franciscano en el Chocó hacia 1730, se refería a la forma como habían perdurado los cultos idolátricos y "las malas costumbres de su gentilidad" entre estos naturales, aun cuando ya habían pasado varios años de su reducción. La cristianización ocupaba un papel de primer orden en territorios de frontera agrícola, ganadera o minera: gracias a la conversión se "pacificaba" a los indígenas y se controlaba la zona, lo que facilitaba la colonización del territorio. Hacia la misma época José Gumilia describía en el "Orinoco ilustrado algunas facetas de las culturas indígenas que poblaban esta región. La idolatría como había sido

definida en el siglo XVI, seguía manteniendo las mismas características.

Camino, Fray Dionisio de, Representación (1730) en *Arcilla, Gregorio. Las misiones franciscanas en el Chocó*, Boletín de Historia, y Antigüedades, Academia Colombiana Historia, vol. 43, núms. 497-498, Bogotá. Mz-ab 1956, p. 242.

Gumilla, José, *El Orinoco Ilustrado. Historia Natural, civil, y geográfica de este gran río (1741),* II t., Editorial ABC, Bogotá, 1941.

[4] La historia medieval registró varios miedos escatológicos, los más importantes se concentraron en le siglo XI y XIV. Es a finales de la Edad Media cuando se hace evidente que estos temores milenaristas aparecían siempre que había crisis económicas, políticas o sociales. Esta experiencia se repitió en las colonias, véase Cohn, Norman, *En Pos del Milenio. Anarquistas y milenaristas medievales,* Alianza Editorial, Madrid, 1986, Delumeau, Jean, *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada.* Taurus, Madrid, 1989.

[5] Mateo, 24, 41.

[6] "Dominó el Dragón, la Serpiente Antigua —que es el Diablo y Satanás— y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que es cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo". Apocalipsis, 20; 3-4.

[7] Groot, José María, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada,* t. I y II, Casa Editorial de Medardo Rivas, Bogotá, 1889, pp. 433-434.

[8] *Ibid.,* p. 435.

[9] Santa Gertrudis, *Fray Juan de Maravillas da* la *Naturaleza (1858),* II t. Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá, 1956, t. I, p. 374.

[10] *Ibid.*, pp. 374-375.

[11] Las Bodas Místicas o Los Desposorios de la Virgen, no aparecen como tal en la tradición del Nuevo Testamento. Forman parte de la tradición del corpus apócrifo, siendo su iconografía muy tardía. En la Nueva Granada es un tema de fuerte insistencia en el periodo mencionado. En cuanto a su leyenda y representación véase Duche Suchaux, Gastón, *The Bible and the saints,* Flammarion, New York, 1994, p. 230.

[12] Aguado, Fray Pedro, *Recopilación Historial Resolutoria de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada, (1575),* Imprenta Nacional, Bogotá, 1906, p. 430.

[13] Martínez Arancón, Ana, *Geografía de la eternidad,* Tecnos. Madrid, 1987, pp. 96ss.

[14] Rodríguez Freille, Juan, *El Carnero (1638),* Instituto caro y Cuervo, Bogotá, 1984, p. 199.

[15] *Ibid.,* p. 253.

[16] Restrepo, Pastor, *Siniestra banda de envenenadores formada por altos miembros del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias,* Boletín de Historia y Antigüedades mayo-junio, 1949, vol. 36, núms. 414-416, p. 303.

[17] Meló, Jorge Orlando, *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia,* Fundación Simón y Lola Guberek, Bogotá, 1992, *op. cit.,* t. IV, pp. 98 y 102, *op. cit.,* p. 78.

[18] Oviedo, Basilio Vicente de, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada (1783),* Imprenta Nacional, Bogotá, 1930, p. 88.

[19] De Mier, José M., *Poblamiento en ¡a provincia de Santa Marta, siglo XVIII,* t. III, (documentos). Colegio máximo de las Academias de Colombia y Libreros Colombianos, Bogotá, 1987, doc. 199, p. 38.

[20] Ribero, Juan de, *Teatro de el Desengaño (1740),* Biblioteca Presidencia de la República, Bogotá, 1956, p. 191.

[21] *Ibid.,* pp. 145ss.

[22] Se entiende, en este caso, por Instituciones primarias, las estructuras familiares, las prácticas de maternidad, modelos de socialización, la puericultura y la disciplina social. Friedlander, Saúl, *Historia y Psicoanálisis,* Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986, p. 62.

[23] *Ibid.,* T.V., doc. 1272, p. 176.

Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII.
Memoria del VI Simposio de Historia de las Mentalidades
en su edición electrónica se terminó en diciembre de 2024.

Producción: Dirección de Publicaciones de
la Coordinación Nacional de Difusión del
Instituto Nacional de Antropología e Historia.

La presencia europea en el continente americano, en especial en Iberoamérica, ya era un hecho consolidado para el siglo XVIII. Estaban en funcionamiento las instituciones virreinales de gobierno, justicia, hacienda y, más tardíamente, de guerra; el catolicismo, más o menos sincrético, penetró la conciencia de las personas y la Iglesia se asentó firmemente en América. Las ciudades, trazadas muchas de ellas en el siglo XVI, vivían los embates modernizadores de sus gobernantes. La vida diaria de las personas que habitaban las ciudades iberoamericanas del siglo XVIII tenía lugar básicamente en dos espacios: la casa y el vecindario, en los cuales se entablaban relaciones sociales de distintos tipos donde se manifestaba toda la complejidad cultural que puede tener una sociedad.

¿Cuáles eran las características de las relaciones que se entablaban en la comunidad doméstica y cuáles en el vecindario?; ¿qué manifestaciones culturales se dieron en la casa y en el vecindario?; ¿cuáles eran las características de las relaciones sociales de las personas en los distintos estratos de la sociedad y qué papel tenían en la integración de ésta? Tales fueron algunas de las preguntas que nos llevaron a convocar al Sexto Simposio de Historia de las Mentalidades con el tema *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII* que se realizó los días 30 y 31 de agosto, y 1 de septiembre de 1995. Las ponencias presentadas tocan diferentes aspectos de la vida en la casa y en el vecindario, en varias ciudades de España, Nueva España, Nueva Granada, Chile y Brasil durante el siglo XVIII.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
85 INAH
SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES
20 aniversario
1978-1998